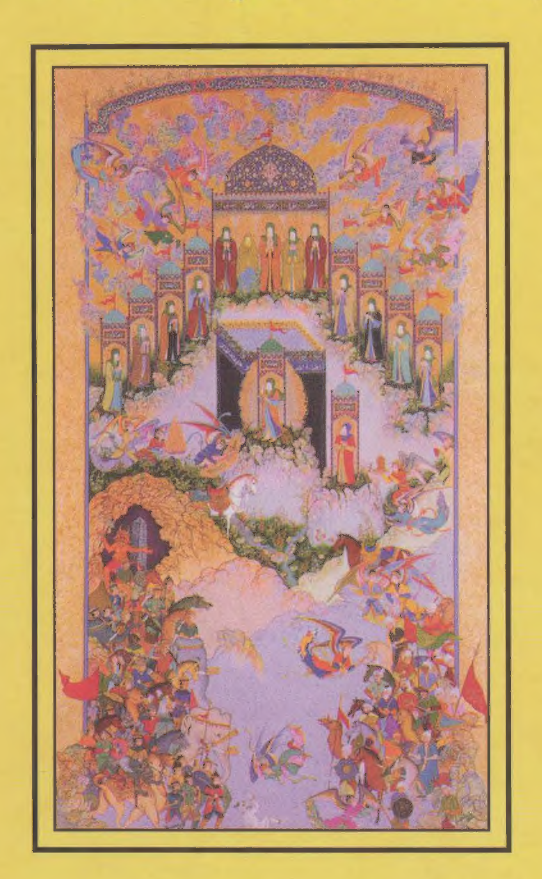
هنري كوربان

مشاهد روحية وفلسفية للإسلام
في الإطار الإيراني - الكتاب السابع



الإمام الثاني عشر

دار الهادي



الإمام الثاني عشر



الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

ISBN 978-9953-503-24-0

الكتاب بالفرنسية هو الكتاب السابع بعنوان le douzième Imâm من مؤلّف هنري كوربان
Henry Corbin: En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, IV, Gallimard, Paris 1972

الكتاب بالعربية هنا ترجمة لما كتبه كوربان عن الإمام الثاني عشر في ختام تناوله المشاهد الروحية والفلسفية للإسلام في إطاره الإيراني



هاتف:٠٣/٨٩٦٣٢٩-٠١/٥٥٠٤٨٧ - فاكس:٥٤١١٩٩ - ص.ب:٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329-01/550487-Fax:541199-P.O.Box:286/25 Ghobeiry-Beirut-Lebanon
E-Mail: daralhadi @ daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

هنري كوربان

الإمام الثاني عشر

مشاهد روحية وفلسفية
للإسلام في الإطار الإيراني

ترجمة وتحقيق وتقديم

نواف محمود الموسوي



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الفهارس

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وأشرقت الأرض بنور ربّها ووضع الكتاب[...]﴾ (الزمر: ٦٩)

كلمة في البدء

١ ـ هنا ترجمة الكتاب السابع المندرج في الجزء الرابع من رباعية هنري كوربان عن مشاهد روحية (عرفانية) وفلسفية للإسلام في الإطار الإيراني، كان شاهدها وشاهداً عليها، حين كان مشاهداً إيّاها. كنت قد ترجمت الجزء الأوّل منذ عدّة سنين، حال بيني وبين استكمال ترجمة الأجزاء الأربعة طوارق حدثان وتقلّب أوضاع وانهماك ومهام. وكنت منذ إنهاء الجزء الأوّل أروم البدء بالجزء الرابع، اعتقاداً مني أنّه الأكثر اتصالاً بالجزء الأوّل من الأجزاء الأخرى.

ولعلّي لم أكن أعلم متى سيكون ميقات الشروع في الاستكمال، إذا تمكّنت منه. لكنّ العدوان الصهيوني على لبنان بين ١٢ تموز و١٤ آب ٢٠٠٦، أطلق هذا الإمكان إلى طور الفعل. في فترة العدوان مرّت عليّ أيام على ما شهدته من وحشية وفظاعة وترويع من جهة، وشجاعة وصبر وثبات من جهة أخرى، جعلتني أحزم أمري بالبدء. وما كاد ينقضي حوالي أشهر قليلة على انكفاء العدوّ الصهيوني مهزوماً، حتى كان الكتاب قد تمّ في معظمه ما خلا فهارس وحواشٍ توضيحية وتحقيقات انتظرت كتباً نادرة حتى وصلت.

هذا العدوان، قد كتب فيه وسيكتب فيه الكثير. لكنّي حتى الآن (٢٥ آيار ٢٠٠٧) لم أعثر على مثقّفٍ من عندنا (هذا الشرق، سمّه ما شئت) أو

من عند غيرنا (الغرب الجغرافي وما يعتلج فيه من ثقافات تكاد تكون على نمط واحد يضرب زعم التعدّدية الثقافية الغربية عرض الحائط)، ينهض ليطرح سؤالاً أخلاقياً، فلسفياً، ثقافياً، أيّ سؤال كان عن تبرير الصمت ـ العار الذي قابلت به أغلب الأمم الغربية (وبعض العربية، مع الأسف) هجمة بربرية هجّرت مئات الآلاف وفتكت بالمدنيين بأشدّ الأسلحة فتكاً، حتى إذا نفدت ترسانة القتلة أمدّتها الدول الحليفة للعدوّ بأسلحة أكثر تطوّراً في الفتك، خارقة معايير قانونية في استخدام السلاح أو المطارات المدنية.

لقد صُمّت الآذان من حديث لا يَنِي مادحاً مزايا فكر حديث أو ما بعد حديث ومجلوباته إلى الإنسانية، بل يكفي فيه مَدَحاً أن عُدَّ قمّة ذرى الإنسانية في عروجها إلى المعالي. أين هو هذا الفكر من مقتلة متنقّلة من بلد إلى بلد على مدّ أصقاع عالم غير أوّل؟ أيكفي شعار مكافحة الإرهاب أو الانتقام أو الجزاء المناسب لتبرير هذه المقاتل والوحشيات؟ أليس في كلّ ما جرى ويجري ما يثير السؤال لدى فيلسوف ما، أو مثقّف ما، لكي يعيد النظر في مباني فكر لا يرتاع من الذبح إلاّ إذا كان بالسكين. أمّا إذا تمّ بسلاح متطوّر حديث فلا جُناح عليه.

لقد أطنب، لاسيّما مَن عندَنا في الدعوة إلى الحداثة، بل إلى ما بعدها، مشرّحاً حدّ التمزيق ما زعمه تراثاً استولد استبداداً ثمّ إرهاباً (وقد يكون في ذلك قدر لا بأس به من الصحّة)، لكن ألا يجدر به إعمال أدوات نقده في تحليل ظاهرة تشريع القتل والتهجير والفتك والتعذيب، تحدث في ما يقدّم نفسه النسخة الأكثر تقدّماً من إنسانية سائرة في خط التطوّر؟

ألا ينقص هذا الفكر الحديث أو ما بعده، قدرٌ من الإنسانية؟ ولماذا ينقصه هذا القدر؟ هل إقصاء الغيبي ونفي الإلهي (أو إقصاء الميتافيزيقي بحسب عبارة كوربان) أحالا الإنسان آلة تستخدم أو مادّة تشكّل لا يؤبه لآلامها التي قد تصيبها أثناء الاستخدام أو التشكيل؟

٢ ـ من قد يقدّم إجابة؟ فكر لاحق تابع؟ طبعاً، لا. الفكر نفسه الذي ينتج نفسه؟ من غير الواضح لي. لعلّه فكر غربي أدرك سيرورته واكتشف مكامن الخلل فيه، ثمّ راح إلى مسارات فكرية أخرى يبحث فيها عمّا تصوّره، ويبادلها عطاءها بمقدرته على صنع الترياق للسمّ الذي قد يدسّه فيها مسارات فكرية غربية مؤتزرة بغلبة الوسيلة.

في هذا الموضع قد يقع بعض إرث كوربان، الضيف الذي حلّ في بيت ثمّ عدّ نفسه من أهله، يذبّ عنه ويقي أخوته شرّاً قد لا يعلمون آثاره؛ لأنّهم لم يختبروا ما أدّى به إلى ما هو عليه.

كوربان وفد إلى إيران ولديه تصوّره عن أزمة «الفكر الغربي» وعن أسبابها، وأتى يبحث في ثقافة مختلفة لم تمرّ بالسياق الذي انتج تلك الأزمة، عن دواء، عن علاج؛ وفي الوقت نفسه، ولأنّه يعرف طبيعة الأزمة وجذورها سعى إلى أن يقدّم العلاج الوقائي. لم يكن مجرّد مستشرق، أو «باحث علمي وموضوعي» على ما تزعم موضوعية وعلمية ليس لها من اسمها إلاّ الرسم. (أيّ موضوعية هذه؟ وهل هي ممكنة؟).

وحين كان ينتج، أزعم أنّه سار في هذا الدرب، درب البحث عن تصوّر وضع إطاره المسبق، ودرب إعانة الثقافة التي هو ضيفها أو بعض أهل بيتها على التحوّط من أن يصيبها ما ألمّ ببيته الذي أتى منه.

حقّق، نشر، علّق، قولب، تفلسف. عمل كما يعمل أهل الدّار.

٣ ـ يخصّص كوربان الكتاب السابع للإمام الثاني عشر.

ينقل من عايش كوربان من الجانب الإيراني تعلّقه بشخصية الإمام الغائب. يستغرب البعض هذا التعلّق من كوربان، لمَ لا يستغرب، من قبل، تعلّق لوي ماسينيون بالحلاّج؟

في هذا الكتاب يقدّم كوربان رؤيته لقائم آل محمّد عليه وعليهم صلوات الله وسلامه. وعلى أيّ حال ستكون موضع نقد، كما كان عمله على التشيّع موضع نقد. ولكن لنقده نقداً.

في النقد لعمل كوربان، نجد:

ـ تركيزه على الباطن. لقد وعى كوربان أهمّية التوازن بين الظاهر والباطن، لكنّه أولى الاهتمام للباطن لأنّ التوازن اقتضى إعطاءه الأولوية، فلزمن طويل استأثر الظاهر بالاهتمام، وأُهمِل الباطن.

ـ أن ما قال به عن التشيّع مخالف لما عليه اعتقاد التشيّع الرسمي. في النقد وجاهة. لكنّ النقاش والجدل في التشيّع، حتى المسمّى رسمياً، لا يمكّن من الاستقرار على قول دون آخر. مثلاً في مسألة سهو النبيّ، صلى الله عليه وآله، وعدمه؛ في مسألة عالم الذر؛ في مسألة علم الإمام، وغير ذلك. هذا في بعض المسائل الاعتقادية. أمّا العرفان فكان مجفوّاً ولا زال: ألم يكفّر الملاّ صدرا والفيض الكاشاني؟ ألم يَطُل التكفير الإمام الخمينيّ حدّ القول بنجاسة الإناء الذي شرب منه طفله لكفره بالتبعية؟ ألم يضطر وهو قائد الثورة الصانعة الدولة أن يوقف تفسيره المتلفز لسورة الحمد؟

ومن قبل، ألم يَدُر النزاع بين الأخباريين والأصوليين. فعن أي نسخة رسمية يتحدَّث المتحدّث ليقيس على أساسها؟

وأمّا أن كوربان قد اعتمد على رأي علماء دون آخرين، فماذا يضير في عمله ما دام الأمر في النهاية هو الرأي أكان لإثنين أم لواحد؟ ثمّ هو لم يزعم الإحاطة فقد عنون عمله بأنّه يقدّم ما رآه من مشاهد من بين مشاهد في الإطار الإسلامي الإيراني. لقد كان عنوان عمله شديد الدقّة والتحفّظ، وهو أبعد ما يكون من الإدّعاء. كتاباته ليست تقريرات علمية أو تقارير

بحثية، إنّه يكتب كمتذوّق، كعارف، كمعنيّ، يحيى الأمر من قبل أن يكتب عنه.

وهو إن نقل كان أميناً. لكنّه أيضاً وفي البدء هو صاحب تصوّر قبلي. أسقط تصوّره على التشيّع؟ من لا يفعل ذلك؟ فإنّما نحن آنية ينسكب فيها الماء فيتلوّن بلونها ويتشكّل بشكلها. وما يضيره في أن يعثر في التشيّع على ضالته. كلٌّ يرد من مورده الخاصّ، وقد علم كلُّ إناس مشربهم.

ألا يحقُّ لشاهد أن يشاهد أو لراءٍ أن يرى إلاّ إن تولّد من أبوين شيعيين؟ وكم من متولّد منهما لا علاقة له بالتشيّع. نعم، من حقّ كوربان أن تكون له شهادته ورؤيته. إنّها خطأ؟ فليقل لنا القائل ما هو الصحيح؟ أليس صحيحه رأيه؟ هو يستند إلى رواية؟ أليس ما يستند إليه فهمه للرواية وليس الرواية؟

هل هذا دفاع عن رؤية كوربان. هو دفاع عن حقّه في الرؤية ونقض للحصرية. هذا الدين هو ملك الإنسانية جميعاً، لها أن تتمثّله بطريقتها. لسنا في صدد تأسيس طائفة وجماعة. قد يكون تشكيل الجماعة ضرورة. هذا في أهلها بالنسب. لكنّ الباحث من خارج له الحرّية في أن يرى دون أن يكون من الجماعة.

ـ حاول البعض، عندنا، النيل من كوربان بتقويض مقولته الرئيسة أي القول بعالم المثال. وأيّ تقويض أرادوا؟ هذا الرجل رمز بهذا الإسم إلى الإقرار بالغيبي وبالإلهي محاولة منه لنقض الأرخنة والجمعنة والتمدية والعلمنة والدنيوة. وحين يقوّض قوله، فسيكون لصالح من نهض لنقضه.

يقول كوربان إنّ إسقاط عالم المثال هو من خلق البشع والوحشي والتافه والمتهتّك (في الفن وغيره). عالم المثال هو العالم الذي يربط بين العالم فوق المحسوس والعالم المحسوس (عالم الغيب وعالم الشهادة). وفيه، بالإقرار بوجوده تسقط:

* الأرخنة من حيث قولها بأن الفكرة حبيسة لحظتها في سياق يسير في وجهة واحدة ولا ينعكس. لذا قال بالتاريخ القدسي والزمان اللطيف، وهذان يتمّان في هذا العالم الذي هو من عالم المادّة وعالم فوق المادّة. فالباب جزء من الخارج ومن الداخل معاً. وفي هذا التاريخ للزمان وجهات تتعدّد. الراهن فيه ليس اللحظة، بل هو الكينونة أي حدّ الوجود.

* الجمعنة: ففي هذا العالم يقوم الأفراد. الحركة هي حركة أفراد. وبوسع فرد فيه أن يصون عالم المادّة.

* التمدية، هي تجويف للإنسان، تحويل إيّاه إلى حجر. مع هذا العالم لا ينحصر في قواعد المادة وقيوده. ثمّة جسم خاصّ للفرد وحواس خاصّة. ويكون فيه للأحداث الروحية واقعيتها الحقّة.

* العلمنة والدنيوة: ينمحي الخط الفاصل بين اللاهوت والفلسفة، بين الروحي والزماني. هنا لا مجال للقول بالعلمنة والدنيوة، لأنّهما حصيلة التمدية والأرخنة والجمعنة.

ـ أخذوا عليه قوله بأنّ جسم الإمام ملائم لإقامته في عالم المثال ـ البرزخ. واستشهدوا بأنّ الإمام إذا رفع من الأرض ساخت بأهلها. وقالوا إنّه تأثر بالفرع الكرماني من الشيخية، القائل بمشاهدة الإمام في أرض الملكوت هورقليا. وهو قال إنّه تابع الأنطولوجيا السهروردوية. ومن قال إنّ البرزخ عنده مفارق للأرض. هو متداخل معها ومتضّام. ولذا يسقط الإشكال، فالإمام نفس النفس.

ـ قيل إنّ التماثلات والتقاطعات التي يلاحظها أو يقيمها بين أفكار ووقائع إسلامية وغير إسلامية فيها تسرّع أو إسقاطات متعسّفة. لكنه كان يقاربها عبر وظيفة الصور المثالية في بناء الوعي، وعبر اعتقاده بمسكونية سرّية تجمع الإنسانية في عالم المثال. ثمّة تتلاقى الأنفس وإن تباعدت زماناً ومكاناً في عالم المادّة المحسوس، فالزمان فيه ليس كرونولوجياً والمكان

ليس الإمتداد الديكارتي. والحقائق الواحدة تتجلّى فيه على صفحة النفس كما تشرق الشمس الواحدة المرائي المجلوة.

هل أتبنّى، في ما تقدّم، ما قاله كوربان؟ ليس تبنّياً بالضرورة لكنّ الإشكال الذي يرد يُورَد عليه. أحد العظام (الأشتياني الذي يصفه كوربان بأنّه Molla Sadra redivivus «الملا صدرا وقد بعث حيّا») من تلامذة واحد من أكبرهم (العلاّمة الطباطبائي) ظنّ أن كوربان مال في آخر زمانه إلى الشيخية. وجاء من يأخذ على كوربان أنّه تبنّى العلاّمة دون غيره ورأى في ذلك ابتساراً للتشيّع. إنّك ترى ما تعرفه. حين تمرُّ ببصرك على كثير من المشاهد تتوقّف عند بعضها وليس كلّها. إنّك تعرف نفسك في ما ترى، ترى نفسك. المشهد مرآة، في الأغلب.

٤ ـ مرّة أخرى، في هذه الترجمة، حرصت على أمانة النقل قبل سبك العبارة التي تحيلها من كاتبها إلى كتابة المترجم. لذا هي أيضاً كما وصفتها في الجزء الأوّل، مرآوية، حرفية متبصّرة، تحاول نقل المبنى الذي يصون المعنى. ثمّة أحاديث عن تبيئة النص المترجم، أي أن يصير كأنّه وُضع باللسان العربي. لكنّ نص كوربان يتناول موضوعات عربية الأصل، وتبيئته تؤول إلى إفقاده روحه، روح من جاء من أقصى المدينة يسعى، في لسانه رطانة دون لحن، يعرض موضوعاته بمخزونه الفكري الخاص وبإرثه الحضاري المتمايز. ولو سِرْتُ في التبيئة لكنت كتبت عن الموضوعات وعرضتها من منظوري. غير أنّ المبتغى كان ولا زال التعريف بـ«المغامرة» التي خاضها المؤلف، بمقارباته، وبمصطلحاته، وبعباراته، ما أمكن. لقد تعرّض عمل كوربان بالفرنسية للافتئات حين فُهم قسراً بغير ما أراد وحُشرت التشابهات التي كان يقترحها في قوالب جاهزة غريبة عن مراده، إذا حسُن الظن. ولذا أزعم أنّي، حين أكون في ثنايا العمل على نص كوربان، أقدر على سبر مراميه من آخرين زعموا مقدرة على استكناهه.

ولقد بدأت هذه الكلمة بما ساورني أثناء العدوان الصهيوني وبعده. هنا أصارح بالقول إنّني توقّفت في المواضع التي راح كوربان، على عادته في تلمّس النظائر ولو بالشبه الصوري (يقف عند دور الصور البدئية أو الأوّلية في تكوّن الوعي)، يقرأ في كتابات قبّاليين يهود. ينتسب من سفكوا دم أهلي وهدموا منازلهم إلى الديانة اليهودية انتماءاً قبلياً طائفياً في الأعمّ الأغلب، وإن كانوا ينتمون إلى فكر غربي حديث وبعد حديث يسوّغ القتل والفتك.

كيف يكتب يَراعي عمّن يتّصل بمن مزّق كتبي التي جمّعتها حجارة كريمة ثمينة حتى صيّرها تراباً في ركام منزلي؟

المسؤول عن هذا الشعور هو الصمت مرّة أخرى. أين القائمون على هذه الديانة وفكرها من المجرمين والقتلة الذين يتّخذون من اليهودية شعاراً وزعم دولة؟ثمّة صوت لكنّه خفيض.

مع أسئلة كهذه كثيرة، لم أتوانَ عن تقصّي الصواب. فأنا ما كنت قَبَلياً ولا طائفياً. قرآني علّمني أنّ العدوّ ليس الطائفة أو الدين أو الجماعة من الموقع الآخر، بل العدوُّ هو العدوان أي تجاوز الحد، ومنه نقض العهد وسلب الحقّ والاستكبار.

كوربان يقرأ ويبحث ويتصفّح. أين وجد ضالته، سعى إليها. لذا أراكبه حتى لو جاس خلال ديار من انتسب إليهم من ناصبني العداء وشنّ عليّ العدوان. لأنّ الحقيقة هي الباقية والعدوان عليها زائل. لذا انتصر المتمسّكون بالحقّ وزهق الباطل في ٢٥ أيّار وفي ١٤ آب.

عرفاني بالجميل لوالدي المرحوم السيّد محمود الموسوي الذي اختاره الله للانتقال من دار الفناء يوم شهادة جدّه أبي عبد الله الحسين عليه السلام، أسأل الله أن يسكنه فسيح جنّاته. لأخي السيد عليّ شكري على

عونه في تصحيح المطبوع وإعداد الفهارس، ولأصدقاء كثر على الرأي والنصيحة، لا سيّما من أعاد النظر في فهمه السابق لكوربان بعدما قرأه عبر ترجمتي، ومن أضافت له الترجمة إحاطة أكثر اتصالاً بمضمونها من قراءة النص الفرنسي، ومن فكّت له غوامض لم يكن قد وجد لها ما يجلوها إلا بعد أن قرأ النص مترجماً ومحقّقاً. أمّا إن لم يستطع أحد عبرها الوصول إلى مراد كوربان، فقد بذلت الوسع، وعسى أن يجعل الله له من أمره مخرجا.

أمّا مجاهدو المقاومة الإسلامية في لبنان، شهداء ومنتظرين، قائداً وجنداً، أهلاً وشعباً، فجهدي أقلّ من أن يُهدى إليهم. لولا هم بعون الله وإذنه ما كان لهذا الكتاب أن يكون، فبهم كتب الله النصر تحت راية الولاية يرفعها قائدي حامل لواء العزّة السيّد حسن نصر الله الذي ذابت نفسه في قومه المجاهدين الصابرين فصار عنوانهم ورمزهم واسمهم، والذي تشرّفت بالعمل بين يديه، راجياً أن يقبلني الله، على صغر شأني، بين أولئك الشهداء والمجاهدين العظماء، العرفاء الحقيقيين والحكماء المحقّقين، فعسى أن يقبلني بكرمه ورحمته، كرمى لرفقة الدرب، وسالف الحبّ.

وفي البدء والمنتهى، يا صاحب الزمان أنت المرتجى، يا باب الله الذي منه يؤتى، يا وجه الله الذي إليه يتوجّه الأولياء، أيّها السبب المتّصل بين الأرض والسماء. ليت شعري، أين استقرت بك النوى؟بنفسي أنت من مغيّب لم يغب عنّا، بنفسي أنت من نازح ما نزح عنّا. هل أليك يا ابن أحمد سبيل فتُلقى؟

٢٥ أيّار ٢٠٠٧م

نوّاف محمود الموسوي

* **ملاحظة:** الهامش المرموز إليه بنجمة بين معقفين للتحقيق، وغير ذلك للكتاب.

عرض موجز للكتابين الأوّل والثاني

العالم الإسلامي ليس متجانس المكوّنات؛ وأفهومه الديني لا يتماهى بالأفهوم السياسي للعالم العربي. ثمّة إسلام في إيران، وإسلام في تركيا. وإسلام في الهند، وإسلام في ماليزيا، إلخ.

فإذا كان ثمّة أدبيّات، وافرة في متناول القارئ المهتمّ بالتعرُّف إلى الأثريّات والفنون في إيران، قبل الإسلام وبعده، فإن كتباً قليلة، في المقابل، مع الأسف، تجيب على سؤال الباحث عن «محفّزات» الوعي الإيرانيّ الذي تصوَّر هذه الإشكال.

شكَّل العالم الإيرانيّ، في داخل الجماعة الإسلامية، منذ البداية مجموعاً له سماته المميَّزة واهتماماته التي لا تتضح إلاّ إذا اعتبرنا أنّ الفضاء الروحيّ الإيراني يشكُل كلاً واحداً، قبل الإسلام وبعده. لقد كانت إيران الإسلاميّة، بامتياز، موطن كبار حكماء الإسلام وعرفائه؛ ولم ينعزل التفكير النظري لدى هؤلاء عن إثماره ومترتّباته العمليّة، لا على مجرّد ما نسمّيه اليوم الوسط الاجتماعي، ولكن على الكلّ المتحقّق الذي يغتذي الإنسان من جوهره الخاص، متجاوزاً حدود هذه الحياة، والذي هو عالمه الروحي.

وبالتمسّك بهذا الموقف بنى الكاتب الصرح الذي يقدّمه هنا في سبعة

كتب، والذي هو خلاصة أكثر من عشرين عاماً من الأبحاث، التي أجراها في إيران، في مكتباتها كما في صميم أصدقائه الإيرانيين، والتي تفاعلت مع خبرته التعليميّة في باريس وطهران. ومنهجه في ماهيّته ظاهراتيّ phénomenologique، دون التشبُّث بمدرسة ظاهراتيّة محدّدة. يقوم منهجه على اللقاء مع الواقعة الدينيّة عبر السماح للموضوع الديني أن يظهر كما ظهر على من ظهر عليهم. من هنا كان العنوان ـ القرين الذي أُعطي لهذا المؤلّف والواصف لماهيّته: مشاهد روحية وفلسفية. فمن يَقُلْ مَشَاهِدَ يفترض مُشَاهِداً، لكنّ المُشَاهِدَ ههنا، والذي هو الظاهراتيّ، لا بدّ أن يصير الضيفَ الروحيّ لمن ظهر عليهم هذا الموضوع، وأن يحمل معهم مسؤوليّته. لذا سيظلّ كلّ اعتبار تاريخي من صميم هذا الموضوع، دون أن يُفْرَضَ عليه من الخارج أيُّ مقولةٍ غريبة، أكانت اعتباراً جدليّاً أو غير ذلك. وبهذا الشرط تصير ممكنة، وبالتزامن، التقاطعاتُ التي يقترحها الكاتب في مقاطع عدة، لأنّها تتعلّق بتنويعات لموضوع واحد.

يحتوي الجزءان الأوّلان الكتابين الأوّل والثاني من المؤلّف.

يسعى الكتاب الأوّل إلى إظهار بعض المشاهد الأساسية للتشيّع الإثني عشري أو للإماميّة، المتجذّرة في إيران، والتي أصبحت منذ القرن السادس عشر الدين الرسمي. هذه المشاهد قد جرى استخلاصها وتحليلها استناداً إلى ما اقترح الكاتب تسميته «ظاهرة الكتاب المُوحَى»، على النحو الذي ظهر به على من يشير إليهم القرآن على أنهم أهل الكتاب، الذين يُعْتَبَر من بينهم اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. وفي كلّ فروع التراث الإبراهيمي، ألفى مفسرو الكتاب Bible، والقرآن أنفسهم أمام مشكلات ومهمّات من طبيعة واحدة: فالكلّ كان معنيّاً بمعرفة المعنى الحقيقي للكتاب. وعند كلٍّ منهم طَوَّر البحثُ عن المعنى الحقيقي الذي هو المعنى الروحي المستتر وراء المظهر الحرفي، مناهجَ متشابهةً رَمَت إلى إظهار المعنى الباطني، أي

الداخلي، للوحي الإلهي. إنّ ظاهرة الكتاب، كانت في أصل التأويل herméneutique، أي «الإحاطة Comprendre». وربّما كان لا يزال لدى مؤوّلي الكتاب والقرآن الكثير ليعلّموه للفلاسفة الذين يظهرون في أيامنا شديدي الإنهماك، وتحديداً بالتأويل.

إنّ العبارة الاصطلاحية التي تشير إلى تفسير باطن القرآن هي كلمة تأويل، التي تعني إعادة الشيء إلى أوّله، إلى نموذجه المثالي الأصلي. إنّ الميتافيزيقا الشيعية محكومة بفكرة الله الذي تنحسر العقول عن كنه معرفته، ولا تدركه الأبصار، وبفكرة تجلّيه في الأنوار الأربعة عشر الظاهرة على الأرض بشخص «المعصومين الأربعة عشر» (النبي وابنته فاطمة، والأئمّة الإثني عشر). والباطن الذي ينفذ إليه التأويلُ الشيعيُّ لظاهر المعطيات القرآنية، يتعلّق مبدئياً بعدّة الأربعة عشر.

وبذلك، يستبين الأفهوم الخاص بالتشيّع لأطروحة النبوة، والذي ينشأ عنه أنّ التشيّع يرفض أن يكون مستقبلُهُ وراءَه. وعلى خلاف الإسلام السنيّ الأكثري الذي يقول بأنّ البشرية لم يَعُدْ لها جديدٌ تنتظره بعد بعثة النبي الأخير، فإنّ التشيُّع يُبقي الآتي مفتوحاً بقوله إنّ بعد «خاتم النبيين» ثمّة ما ينتظر، وهو الكشف عن المعنى الروحي للرسالات التي أتى بها الأنبياء العظام. تلك كانت المهمّة التأويلية التي أُوكِلَت إلى الأئمّة الأطهار الذين تملأ تعاليمُهم المجلّدات. لكنّ هذا الإدراك الروحي لن يكتمل إلاّ في نهاية دهرنا، عند ظهور الإمام الثاني عشر، الإمامِ الغائبِ راهناً، وقطبِ هذا العالم.

هكذا يتضمّن التأويل إدراكاً خاصّاً للزمانيّة، يَظْهرُ في تحقيب للتاريخ: يَخْلُفُ زمانَ البعثة النبويّة زمانُ الهداية الروحيّة. وهنا بالذّات تتقاطع أطروحة النبوّة الشيعيّة مع تطلُّعات الحركة اليواكيمية في الغرب

وتبشيرها بعصر الروح. لكنّ هذا التحقيب هو تحقيب ما وراء تاريخي؛ لأنّ جهته الأخرويّة في ماهيّتها تكسر التاريخ.

وكما التأويل، وضعت أطروحةُ النبوّة الشيعيّة المفكّرين الشيعة أمام المشكلات نفسها التي طرحها مبحث المسيح على المفكّرين المسيحيين، لكنّ المفكّرين الشيعة سعوا دائماً إلى حلّها بالمعنى الذي رفضته الخريستولوجيا الرسميّة. ولعلّ بذلك انعصم العرفان الشيعي من أي علمنةٍ له بمخلّصية اجتماعية. الميتافيزيقا الشيعيّة والروحانيّة الشيعيّة هما الجوهر، كلّ واحدة للأخرى.

وقد أدّى إعلامٌ اقتصر حصراً على الإسلام السنيّ الأكثري إلى المماهاة طويلاً بين التصوّف والإسلام الروحي. وفي الواقع فإنّ الروحانيّة الشيعيّة تفوق التصوّف. طبعاً، ثمّة طرق صوفية شيعية، ترجع إلى هذا الإمام أو ذاك، لكنّ الروحاني الشيعي قد سلك الطريقة دون أن يدخل في طريقة صوفية بعينها. فعلى قمة سيناء العرفانية، تقوده معرفة الإمام بوصفه هاديه الشخصي إلى معرفة ذاته.

خُصِّصَ الكتاب الثاني بأكمله لمشهد آخر، هو أساسي بقدر ما هو مميّزٌ للفلسفة والروحانية في الإسلام في إيران، مشهدٍ يأتلف تلقائياً مع تشيُّع عدّة مفكّرين إيرانيين. وهو المشهد الذي تُمَثِّله بامتياز عبارة الإشراق، التي تشير إلى شروق الشمس (*aurora consurgens*)، «مشرقها». وكما أنّ فلسفة الإشراق، بوصفها «حكمة» النور، هي الحكمة «المشرقية»، فإنّ الفلاسفة الإشراقيين، هم الفلاسفة «المشارقة» بالمعنى الميتافيزيقي لكلمة «مشرق». وغالباً ما يشار إليهم على أنّهم «الأفلاطونيون» في مقابل مشائيي الإسلام. وكان في أصل نشأة «أفلاطونيي فارس» في الإسلام الإرادةُ البطوليةُ لمفكرّ شابّ عبقريّ، من شمال غرب إيران، هو شهاب الدين

يحيى السهروردي، الذي قُضِيَ عليه بالموت في حلب، في سوريا، عن عمر ستة وثلاثين عاماً، استشهاداً من أجل قضيّته (١١٩١). وتعبّر أعماله بنفسها وبوضوح عن ما نذر له نفسه: إحياء حكمة فارس القديمة، فلسفة الأنوار والظلمات؛ أي بمعنى ما، إرجاع المجوس المرتدّين باعتناق الديانة اليونانية إلى وطنهم فارس الإسلامية، وذلك بفضل التأويل الذي توفّر له الروحانيةُ الإسلاميةُ المواردَ.

قبل الفيلسوف البيزنطي الكبير Gémiste Pléthon، بحوالي ثلاثة قرون، بلورت أعمال المفكّر الإيراني الالتقاء بين اسمي أفلاطون وزرادشت، بوصفهما المنوّهَين بتراث «مشرقي» واحد يعود إلى هرمس أبي الحكماء. لقد عُبّر عن المثل الأفلاطونية بعبارات مبحث الملائكة الزرادشتي. وتأويل الوجود حقّق عالماً ثالثاً عجز فلاسفة الأفهوم concept عن تأسيس مبحث وجوده ontologie: بين العالم المعقول والعالم المحسوس ثمة *mundus imaginalis* عالم المثال، عالم واقعي تماماً، وليس «الوهم» الذي تختزله فيه فلسفاتنا الظاهرية، بل عالم تنبغي الإشارة إليه بعبارة خاصّة: *imaginal* المثال. ولقد تنبّه السهروردي إلى أنه بأطروحة الوجود عن هذا «العالم الثالث» قد أسّس للواقعية الموضوعية لوحي الأنبياء، ورؤى العارفين في أحداث الكشف، وقد ظلّت لازمة هذا العالم حاضرة على مدى قرون من التفكير الإيراني.

ومميّز هو أنّ ميتافيزيقا النور هذه تماهي المصدر الأوّل لهذا النور بما تسمّيه الحكمة الزرادشتية خُرَّه [خِوَرنه] Xvarnah أو «نور العَظَمة». من هذا النور تصدر المراتب الملائكية التي تتناسب هنا بنيتها مع توليفة لمبحث الملائكة الزرادشتية والمراتب السماوية في أفلوطينية بروقلوس Proclus. إنّ اللازمة الرئيسية هذه، أي خُرَّه [خِوَرنه] كان لها أصداء لا يتوقّف تردّدها، وآمادٌ لا تنقطع. ناظرت أبحاث سابقة بين أشكال ظهورها وأشكال ظهور

الكأس المقدّسة في تراثاتنا الغربية. وكذلك فإنّ اللازمة الرئيسية عن الكأس، الكأس العرفانية ـ مرآة العالم، تظهر في الملحمة البطولية لإيران القديمة، وهي حاضرة في أعمال السهروردي التي تنمذج الانتقال من الملحمة البطولية إلى الملحمة العرفانية والذي كان حدثاً رئيسياً في تاريخ إيران الثقافي. هذا الانتقال يتبدّى في حلقة من قصص إرشادية قصيرة. أُلِّفَ معظمها بالفارسية، وأتاح غناها بالرموز للسهروردي أن يقود قارئه إلى خاتمة مراده، بأفضل من مؤلّفاته الضخمة عن قوام أفكاره. يركّز الكاتب بالتحديد على قصّتين رمزيتين، موضوع إحداهما المأثرة العرفانية الإيرانية، وتدور الأخرى حول المأثرة الصوفية بعامّة.

لا يزال تراث السهروردي «المشرقي» فعّالاً في إيران حتّى أيامنا؛ وكان له أثر نافذ في الهند في حقبة الإصلاح الديني لـ شاه أكبر.

هكذا يقدّم الكتابان الأوّلان من المؤلِّف مشهدين أساسيين للعرفان الإسلامي الذي صاغ روح الإسلام في إيران. ولـمّا كانت الاكتشافات الحديثة قد أَوْلَتْ عناية بالغة للدراسات العرفانية، أكانت في مجال الميل العرفاني gnosticisme القديم، أو في مجال العرفان اليهودي، فإنّ هذه الأبحاث قد أتت في موعدها.

عرض موجز للكتاب الثالث

خُصِّصَ الكتاب الثالث كلّه للتصوّف الإيراني، بحسب ما صَدَر عن أعمال أستاذ عظيم، هو روزبهان البقلي الشيرازي (١١٢٨ ـ ١٢٠٩)، المعاصر للسهروردي، شيخ الإشراق. لكن إذا كان الأخير من شمال إيران، فإن روزبهان من الجنوب، من فارس Perside, Perse.

وتمثّل على نحو بارز أعمالُه ومعتقدُه روحانيةَ التصوّف الإيراني، لا سيّما لجهة ما يميّزه عن زهد مسيحي تراثي. إنّ ظاهرة «الوعي الحزين» «conscience malheureuse»، والتي تسميتها مألوفة منذ هيغل، تنشأ بخاصة من ظواهرية الوعي المسيحي، حتّى لو كان هذا الوعي يجدُّ في السعي كي يكون «حاضراً في العالم»، خجلاً من كونه حزيناً، أو أملاً بأن يكون أقلّ حزناً. يواجه التصوّف، طبعاً، اعتراضاً لا بدّ من تجاوزه، لكنّ التعابير عن الاعتراض تختلف عن التعابير التي تُحْزِنُ الإنسانَ المسيحيَّ أو أحزنته. فهو يجد نفسه موزّعاً بالتعارض بين الخطيئة والنعمة المُبرِّرة، الإيمان والمعرفة، أو بأكثر سذاجة بين «التزهد» «mysticisme» و«الشهوانية» «sensualité» أو بأكثر تجريداً، بين حقيقة الواقعة التاريخية والحقيقة الداخلية، بين موضوع الإيمان المتجسّد في التاريخ والواقعية الروحية غير المشروطة بالزمان، بين الاقتصار على حرفية المعطى المُوحَى به والدلالة الروحية، الخ. وإذا كانت الأمور البعدُ مسيحية قد تعلمَنت، فإنّ المرض هو هو وإن تغيّر اسمه. علم

الاجتماع يَخْلُفُ سلطة اللاهوت، بمساعدة علم النفس. لم يَعُدْ يُحكى عن الخطيئة، بل صار يُحكى عن عقدة الذنب، عن الكبت. . .

أمّا الصوفيُّ فليس بخطّاء أو مريض أو مكبوت؛ إنّه لا يشعر بالحاجة إلى «تبرير». إنّه غريب، مهاجر، وما يطمح إليه، عند العرفاء كلّهم ودائماً، هو الرجوع إلى دياره، وأن يَلقَى المرشدَ الذي يهديه سبيل الأواب إلى ذاتِه. وهذا هو ما تعنيه له أطروحة النبوة: الشريعة المُوحَى بها إلى النبيّ، تنير السبيل إلى الطريقة التي تؤدّي إلى الحقيقة، التي إنْ يحيَ الإنسان بها وتحقّقت، يَصِرْ حُرّاً. إنّ الفعل الصوفي لا يتعارض والوحي النبويّ، بل هو إتمامه؛ لأنّه حقيقته الكامنة. وبغياب هذه الحقيقة الباطنة لا يبقى إلا توحيد مجرّد. وحده ما يحول دون ذلك هو فكرة التجلّي الإلهي، أو بالأحرى تجربتها المَحْيية. ذاتُ الله غير قابلة للإدراك؛ لكنّ الأفعال الإلهية هي تجلّيات تَظهر بها الصفاتُ الإلهية. ظهور التجلّي الإلهي ليس تجسُّداً إلهياً؛ معرفة التجلّي الإلهي هي معرفة أن كل مظهر يندمج فيه معنيان للكائن الظاهر لالتباس كلّ مظهر للمعنى المزدوج لكلّ كائن ظاهر، فهو بالتساوق حجابٌ وهو يكشف الحجابَ عن الذي لا تدركه الأبصار. وإذا جهلنا ما يحكم هذه الرؤية، سنبقى في عالم الثنائية، عالم التعارضات؛ إنّ المؤمن الورع كما اللاهوتي الدوغمائي، يصيران، في عمقهما، مُشْركَين جَهُولَيْن.

فليس بإهمال المرئي والمحسوس يتفتّح هذا الوعي. بل ينبغي أن يُدْرَك المرئيُّ على أنه حجابٌ، وأن يتحوَّل إلى مرآة. من جملة التجارب الإنسانية، ثمّة واحدةٌ محظية يمكن لها وحدها أن تقود إلى اختبار هذه التَجْلِيَة، وهي تجربة الحبّ الإنساني لكائن جمالي: الجوى والوجد أمام التجلّي الإلهي. أملى روزبهان اتّجاهاً حاسماً على التصوّف، حين ميّز بين حالة الزهّاد الورعين الذين يرون أنّ الحبّ الإنساني ليس من إرهاصات

الطريقة من جهة، وحالة العابدين الأتقياء الذين يعتبرون الحبّ الإنساني من مقدّمات الحبّ الإلهي من جهة أخرى؛ لأنّ الأمر يتعلّق بكتاب واحد، كتاب لحبّ واحد، لكن لا بدّ من تعلُّم فكّ حروفه. وحدهم مَنْ هُمْ على الحالة الأخيرة، ويمثّلهم أَحْسَن تمثيلٍ، روزبهان، يستحقّون أن يشار إليهم على أنّهم Fidèles d'amour [العاشقون]، بسبب تواؤمهم مع *Fedeli d'amor*، رفقاء دانته Dante. على هذا الطريق نفسه، لم يَخشَ روزبهان أن يظهر على أنّه ملامتيّ، على أنّه ممن يتعمّدون، حين تحين الفرصة، سلوك مسلك يجرُّ عليهم لوم السائد، بُغيةَ مواراة طهارة وجههم الداخلي. من وجهة النّظر هذه، يمكن اعتبارُه موطّئاً لشيرازي آخر شهير، هو الشاعر العظيم حافظ، الذي عرف الصوفيون الإيرانيون دوماً كيف يقرأون ديوانه بوصفه مُدَّونة عرفانية.

لقد دوَّن روزبهان، بناءً على طلب صديق، «صحيفة روحية» تبدو كوثيقة لا تقدّر في جملة الأدبيّات الروحانية لكل الأزمان (من الجائز هنا إيراد بعض مذكّرات سويدنبورغ Memorabilia de Swedenborg). كانت صحيفة رؤاه ومناماته منذ الخامسة عشرة من عمره. ويظهر فيها روزبهان كمن كان منذ طفولته مَحْبُوّاً بقدرة حافزة وأهلية استثنائية للرؤيا. ترك منزله في الخامسة عشرة. فقد كشفت له رؤيا رُتبتَه السرّيةَ في المراتب الروحانية. ثمّ تعاقبت الرؤى الرائعة: رؤية الملائكة والكائنات الجمالية، آفاق زاهرة، مشارق عَلَتْها الحُمْرَةُ. وقد صيغت كل كتب روزبهان بلغة بالغة الحميمية، تنبض بشعرية نشوانية منسابة، لا تجعل قراءتها سهلة على الدوام. على أنّ صحيفة السيرة الذاتية هذه وفّرت لنا القاعدة المختبرية لاستبيان المراحل والأحوال التي عبرها تقود جدلية العشق، عبر التجلّيات الإلهية، إلى التوحيد الباطني.

الحال الأولى هي حال الحجاب. لا شكّ أنّ روزبهان هنا قد أخذ

من تراث الصوفية الواسع، لكنّه جلب إليه حدساً شديد الخصوصية والاستثنائية، مَثَّل ذروة في العرفان العملي والعرفان النّظري معاً. لقد خلق «الكنزُ المخفيُّ» الخلق ليُعْرَف من المخلوقين وليتعرَّف بهم. الروح كانت النشأة الأولى التي كان منها الأرواح ـ القدس، أي الكائنات في أعيانها الروحية الأزلية، ولا شكّ أنّ كل ذرة من الكينونة هي عين مستغرقة في مشاهدة الذي أوجدها. لكنّ الكائن الإلهي يغار من ذاته: بكونه موضوعاً لذاته، بالانكشاف لذاته، لم يعد هو شاهد ذاته؛ صار له شاهدٌ من خارجه، صار له سوى. وهذا هو الحجاب الأوّل. لكي يعود الكائن الإلهي إلى ذاته يزيح هذه الروح عن مشاهدتها، ويحيلها إلى ذاتها كي تشاهدها. هذا الشهود هو الحجاب الثاني. إنّ حال الحجاب هو معنى الخلق: نزول الأرواح ـ القدس في الحال الأرضية ليس له غاية سوى إخراجها من هذه الحال.

لذلك، لا بدّ للعارف من معرفة نفسه على أنّه الشهود الذي يشاهد به الله ذاته، على أنّه بذاته الشاهد الذي يستشهدُ به الله ذاته. فيصير الحجاب مرآة، لكنّ البحث وراء الحجاب، يقول روزبهان، هو السقوط في «جنونِ ما لا يدرك». لم يشاهد الله منذ الخلق عالماً سواه؛ لقد أنف منه. الذين بلغوا وعي الشهود، هم الأعيان الذين لازال الله يشاهد بهم العالم، وبهم لا زال الله «يَعْبَأ» به. قد يجهلهم الناسُ جميعاً، لكن بفضلهم يبقى العالم. إنّ هؤلاء العارفين يشغلون وظيفة، أهم بكثير من دور اجتماعي، هي وظيفة الخلاص التكويني. إنّ حدس روزبهان هنا قريب جداً إلى حدس المعلم إكهارت Maître Eckhart. النظرة التي أعرف الله بها هي النظرة التي يعرفني الله بها. وهذا هو سرّ رؤى التجلّيات الإلهية التي تقدَّم بها روزبهان نحو التوحيد الباطني.

هذا التقدّم، تضمنه جدلية العشق، لأنّها وحدها تكشف هوية الشاهد

والمشهود، الناظر والمنظور. لقد ملأ مؤلفاً بأكمله بالفارسية قد يكون رائعة أعمال روزبهان: **عَبْهَرُ العاشقين**. «بعيون القلب أشاهد حُسْن الله؛ بعيون العقل أشاهد مرآة حُسْن الله في العالم على صورة آدم». وإذا كانت جدلية العشق تكشف الحجاب عن سرّ التجلّيات الإلهية، فلأنّ التجلّي الإلهي هو أساساً «المظهر الإلهي» في الجمال. وكلما توغّلت حقبتنا العاكفة على «خلع الأساطير» «démythisation» في «نزع القداسة» «désacraliser» عن الجمال، فإنّ الشعور بالإلهي numineux في حضرة الجمال قد يبدو لها مستغرباً أو غريباً. في حين أنّه شعور أساسي عند العاشقين الإيرانيين. كما أنّه كذلك عند ابن عربي، الذي أثّر خلال ثمانية قرون على الروحانية الإسلامية بأسرها، والذي كان أهم الشهود على الدين العرفاني للجمال بوصفه الصّفة الإلهية الأسمى.

لقد تبنّى روزبهان الأطروحة الأفلاطونية المحدثة: «قبل وجود العالمين، كان الله العشق، العاشق والمعشوق». وسرعان ما ألفى نفسه أمام مشكلة كبرى اعتملت في الحلقات الصوفية منذ البدء: هل من المناسب استخدام كلمة العشق إزاء الله؟ من هو معشوق العارف حين يتحدّث عن عشقه لله؟ كتاب **العَبْهَر** بأسره يجيب على هذين السؤالين بعددٍ من الفصول التي تحللّ من جهة المعنى النبوي للجمال، ناظرة إلى نبي الإسلام على أنّه نبي دين الجمال، ومن جهة أخرى بإزاحة النقاب، عبر موارد الإيحاء الأفلاطوني، عن المصدر الأزلي للعشق، لنظم الموضوعتين الكبيرتين عن الشاهد الأبدي والخطيئة الأبدية. وكان السهروردي قد وضعنا على طريق انتقال صورة العشق Êros. هنا أيضاً لا يتحوّل العشق من موضوع إلى موضوع آخر، من موضوع إنساني إلى موضوع إلهي؛ إنّه تحوُّل métamorphose للذات في تكاملها. من هنا كان تمثيل هذا التحوُّل في ثنائية المجنون وليلى (كما تريستان Tristan وإيزوالد Iseult في الملحمة العرفانية

بالفارسية كما بالعربية). فلما بلغت تَبَاريخُ العشق من المجنون مبلغها، صار «مرآة الله». الله هو مَنْ، في شهود العاشق للمعشوق، يشاهد وجهه الأبدي.

وهكذا الوصول إلى الشهود من الشهود، إلى التوحيد الباطن للهوية الذي يعتبر أن ليس ثمة ١ + ١، ولا ١ = ١؛ بل ١X١ = ١. وقد يحصل أنّ العارف، في حالة سُكْره المتجاوز وعيه أن يتلفّظ بالشطحة الشهيرة للحلاّجَ: أنا الحقّ. لقد شغلت حالةُ الحلاجِ روزبهانَ على مدى حياته، ولم يألُ جهداً في تعليل هذه «العبارة الحلولية» الشهيرة وسوق الأعذار لها. وندين لروزبهان بأنّه حفظ أحد أعمال الحلاج، في كتابه الضخم «شرح شطحات الصوفية» الذي نشرنا مؤخّراً نصّه الفارسي، والذي هو بحقّ خلاصة للتصوّف في زمانه.

عرض موجز للكتاب الرابع

يستعيد الكتابُ الرابعُ السؤالَ الذي سبق أن تطرّقنا إليه في الكتاب الأوّل، أي السؤال عن الصلات بين التشيُّع والتصوُّف. وقد درسنا أعمال أربعة كتّاب كبار من القرنين الرابع عشر والخامس عشر من عصرنا (ظلّ الثاني منهم مجهولاً مع الأسف) على مدى أربعة فصول تؤلّف هذا الكتاب.

I . خُصّص الفصلُ الأول للسيّد حيدر الآملي (ولد في ٧٢٠/ ١٣٢٠)؛ تُوفّي بعد ٧٨٧/ ١٣٨٥ ـ ٨٦)، الذي لا تزال أعماله المعتبرة غير منشورة حتّى الآن، على الرّغم من أنّ عدداً من الكتّاب المتأخّرين، استشهدوا بها كثيراً. وقد بذلنا مؤخّراً جهداً لنشر رسالتين من رسائله التي تؤلّف جامعاً حقيقياً للفلسفة الشيعية؛ أمّا كثير من الرسائل الأخرى، فوا أسفاه، لمّا نتمكّن من إيجاد مخطوطاتها. حيدر الآملي من شمال إيران؛ أمضى النصف الأوّل من عمره في مسقط رأسه طبرستان، وهي إقليم يشكّل اليوم جزءاً من مازندران، على الضفّة الجنوبية لبحر قزوين. وما أتيح لنا الوصول إليه من أعماله يوفّر لنا عناصر سيرة ذاتية روحية بالغة الأثر، ونموذجية بخاصّة لروحاني إيراني. نشأ حيدر الآملي من عائلة شيعية جليلة من طبرستان، وبعدما درس في أصفهان تحديداً، عاش حتّى الثلاثين من عمره شباباً لامعاً ومفعماً. وكان وزيراً لمليكه فانخرط لفترة في تطوّرات

تلك الحقبة. ثم مرَّ بأزمة روحية شديدة جعلته يتخلّى عن طموحاته في الشأن العام، وألقت به على طرق «السير إلى الله»، مرتدياً خرقة الصوفية. وراح إلى المشاهد الشيعية المقدّسة في العراق، وأمضى ثمّة النصفَ الثاني من حياته، عاكفاً على صوغ أعماله الضخمة.

واستناداً إلى هذه الأعمال، يمكن القول إنّها وسمت لحظة عظيمة في تطوّر الحكمة والعرفان الشيعيين؛ يكفي أنّها تبرهن لنا أنّ الفكر الشيعي وفق هذا المنحى لم يكن، كما يشاء بعض الحداثويين، ابتداعاً سياسياً للحقبة الصفوية. وهذه الأعمال هي بامتياز في عداد الأعمال التي وافتنا بأجوبة على السؤال الخطير المتعلّق بِصِلات النشأة بين التشيّع والتصوّف. وعلى هذا السؤال الحاسم أيضاً في فهم الروحانية الإسلامية بعامّة، يؤثر الباحث في العلوم الدينية أن يدع الكلمة للمعنيين، وأن يمضي على هدي جوابهم. ولذلك كثيراً ما استوحينا، في الكتاب الأوّل من هذا المؤلّف، من نصوص حيدر الآملي.

فهذا السؤال قد جابهه لأنّه، على ما يبدو، انطرح عليه وعلى محيطه بطريقة حادّة على نحو خاص. وجوابه كان جواب من ينزع إلى الباطن فيعتبر أنّ التشيّع أساسٌ هو باطن الإسلام. ولذلك، اعتبر أنّ كلّ شيعي يقتصر على الظاهر، يبترُ تعاليم الأئمّة الأطهار. وفي المقابل، فإنّ المتصوّفة الذين يقولون بباطن الوحي الإلهي هم في حقيقتهم «الشيعة الحقيقيون». لكنّهم مع الأسف قد نسوا أصولهم، فبتروا قولهم بالباطن عندما أقصوا القول بالإمامة. وقد أراد السيد حيدر أن يتخلّص نهائياً من هذا الوضع بطي الكشح عن الشيعة الذين يحاجّون التصوُّف، والصوفية الذين يحاجّون التشيُّع. وكان لا بدّ أن يواجه على عدّة جبهات: التسنّن المقتصر على التشريع، الشيعة الغافلين عن الباطن، الصوفية الغافلين عن أصولهم وعمّا يدينون به في ماهيّته للتشيُّع. وقد واجه الملاّ صدرا وضعاً

مشابهاً، بعد قرنين، وهو وضع مأساوي كان لا بدّ أن يواجهه الروحانيون المنتمون إلى فروع الميراث الإبراهيمي، كلٌّ في إطاره الديني الخاص به.

ولكي يُحسِن هذه المواجهة، تصرَّف السيد حيدر كمريد لابن عربي، يرجع إليه مرّات كثيرة. وقد بذل جزءاً كبيراً من جهده لتبيين الانتقال من التوحيد الألوهي الذي دعا إليه الأنبياء، إلى التوحيد الوجودي الذي يدعو إليه أولياء الله، اتّباعاً للأئمّة الأطهار. وتبيّن هذه الصفحات قدرة تفكير إيران الشيعية على الاقتران بحكمة ابن عربي، لأنّه وجد فيها ما هو له، ولأنّ فصوص ابن عربي كانت تعتبر أنّها تصدر عن ظاهرة الكتاب المقدّس، إذ تلقّى الكاتب إلهامها السماوي من النبيّ. ومع ذلك، وبالرّغم من تفانيه في الذود عن فكر ابن عربي وأعماله، إلاّ أنّه يبلغ حدّاً يظهر فيه اعتراضاً لا مردّ له، وهو الحدُّ الذي يعتبر كلُّ شيعي أنّه يحدّد معنى أطروحة النبوّة. فحيدر الآملي، ككلّ الشيعة الإثني عشريين، يقول بأنّ خاتم الولاية، التي هي باطن النبوّة، لا يمكن أن يكون نبيّاً، أي عيسى بحسب ما أراده ابن عربي. هذا الخاتم هو، ولا يمكن إلا أن يكون هو، الإمامةَ المحمدية، بشخص الإمام الأوّل بما هو خاتم الولاية العامّة، وبشخص الإمام الثاني عشر بما هو خاتم الولاية المحمدية. ولذلك، فمصير فلسفة التاريخ historiosophie[*] الشيعية (فلسفة تاريخ يبيّن الكتاب السابع مضمونها) يتوقّف على هذا الحدّ. ولم يستطع حيدر الآملي تجاوزه.

وكما كثير من أقرانه، تميّز السيّد حيدر بأهلية خاصّة للرؤى في عالم المثال، أهلية تتثنّى مع إبصاره الرسومات. وقد شاهد في سماء بغداد ذات ليلة رسماً يصوّر بطريقة أخّاذة بُنية العدة التّامّة «للمعصومين الأربعة عشر».

II . يحلّل الفصل الثاني رسالة تُؤرّخ في الحقبة نفسها، لكنها مع

---

[*] تعبير أدخله Hoëré Wronsky.

الأسف لازالت مجهولة للكاتب، والتي تشرح بإسهاب حديثاً شهيراً مروياً عن النبيّ: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً حتّى سبعة أبطن»، وإذ يصوغ الحديث القاعدة الذهبية للتأويل، لاستدخال معنى الوحي القرآني، فإنّه يقودنا إلى ظاهرة الكتاب المقدّس» التي سبق أن درسناها في الكتاب الأوّل، كأساس يتحدّد عليه معنى التشيّع وما نذر له جهده. من وجهة النّظر هذه، تقع رسالتنا بين الأعمال التأويلية الكبرى للسمناني التي درست فيما بعد، وأعمال حيدر الآملي التي خصّصت للتأويل الشيعي للقرآن مؤلّفاً مشهوداً من ستة مجلدات ضخمة. تجيد رسالتنا طرح المشكلة بتعابير مألوفة لدى كلّ مؤوّلي التراث الإبراهيمي: ماذا يمثّل النصُّ المُوحى بِلُغة معيّنة وفي لحظة محدّدة، من الحقيقة الأبدية التي يحكي عنها؟ كيف يُفهم الانتقال من الكلمة الإلهية إلى تدوينها البشري؟

الاعتراض المتوقّع هو الآتي: إذا كانت الكلمة الإلهية أبدية، وإذا كانت الأحداث التي توحي بها أبدية، فما يكون عليه مفهوم الحدث؟ يردُّ كاتبنا الاعتراض بأن يضع تحديداً في قباله فكرة حدث أبدي، ما قبله وما بعده لا يعبّر عنهما بتعابير الزمان الكمّي الذي لا رجعة فيه، زمان تاريخ الوقائع المتعاقبة. وإذ كانت ظاهرة الكتاب موسومة باندراج الكلمة الإلهية في الزمان، فإنّ تأويل الكتاب يعيد الكلمة إلى زمان ليس زمان التاريخ. وبذا نرى كيف كان فعل تأويل الكتاب: فهو من أدّى بمفكرينا إلى مجابهة مشكلة الزمان التاريخي والتغلّب عليها.

أمّا السبعة أبطن فقد تمَّ تعيين كلّ واحد منها بالتدرّج وفقاً لأوصاف القرآن كما وردت فيه. وكلّ وصف للقرآن له ما يناسبه من درجة دلالة، وكلّ درجة لها مجموعة من الأشخاص يتناسب مستوى فهمهم معها. فلا ينفكّ التأويل عن الإناسة الفلسفية، وسنثبت أدناه أيضاً في مناسبتين هذه الصلة الأساسية، المميّزة لروحانية قائمة على مستويين من دلالة الكتاب المقدّس وفهمه.

III . يدرس الفصل الثالث عملاً تأويلياً لصائن الدين الأصفهاني (٨٣٠/ ١٤٢٧)، وهو كاتب ينتمي إلى أسرة تضم مفكّرين وروحانيين شيعة. والعمل موضوع الدراسة يُفسّر آية منطوية على سرّ: «اقتربت الساعةُ وانشقَّ القمرُ» (٥٤: ١). يقدّم لنا كاتبنا نوعاً من تمرين عملي في التأويل، يرسم على نحو مثير للإعجاب الصلة المومَأ إليها أعلاه بين الإناسة والتأويل، بين أنماط الكينونة وأنماط الفهم، بين مستويات الفهم وما يتعلّق بها من الأفراد. ويتيح تأويل الآية على مستويات مختلفة من الفهم، للكاتب أن يضع تنميطاً دينياً يضمُّ كل أشكال الوعي القائمة في الإسلام. ووفق النسق المتصاعد للقدرة على النفاذ إلى الباطن، يورد بالتتابع: الفقهاء والمحدثين، حكماء الإسلام والمتكلّمين، المشّائين، الإشراقيين، الصوفيين، الحروفيين، الشيعة. ويضعنا الكاتب مجدّداً أمام المشكلة الخطيرة: هل ثمّة أطروحة نبوّة، أو تصوّف، ممكنان بالأصالة دون أطروحة الإمامة الشيعية؟ تبدو الطروحات الفلسفية من نوع كهذا وكأنّها تتحدَّث عن أطروحة إمامية دون أن تجرؤ، أو لم تعد تجرؤ على التلفّظ باسمها. وفي ذلك مشهد مأساوي من تاريخ التفكير الشيعي.

IV . ينصبّ الفصل الرابع والأخير من هذا الكتاب على أعمال أحد كبار أساتذة الروحانية الإيرانية وعلى معتقده، وهو علاء الدولة السمناني (٧٣٦/ ١٣٣٦)، الذي لازالت كلّ أعماله (بالفارسية والعربية)، وليس هو وحده مع الأسف، مخطوطات. ينتمي علاء الدولة إلى الجيل الذي سبق جيل حيدر الآملي. ولقد مرّ بأزمة روحية مثله جعلت منه صوفياً وقد كان في شبابه وصيفاً للملك المغولي أرغون. ويقع معتقده في سلسلة معتقد نجم الدين كبرى (١٢٢١)، الأستاذ الكبير للصوفية في آسيا الوسطى، وكان أوّل من التفت إلى الإدراك البصري لتلوّن الأنوار الذي تظهر به الهالة على الوعي الروحي للسالكين.

ويتميّز معتقد السمناني بتأويل يدفع إلى الحدّ الأقصى استدخالاً جذرياً للمعطيات القرآنية. الصلة المومأ إليها أعلاه بين التأويل والإناسة، بين درجات الدلالة ومستويات الفهم، تتخذ هنا نمطاً لها بالتفاعل، على نحو أصيل جداً، مع نظرية ظواهر النور الملوّنة المدركة في عالم المثال. وبالتوازي، فإنّ تعاقب الأنبياء الذي كانت فكرته في الإسلام مستجيبة لمبحث النبوة في النبيّ الحق *Verus Propheta* الذي قالت به اليهودية ـ المسيحية الأولى، هو أيضاً هنا قد جرى استدخاله جذرياً. والاستدخال يحصل بفيزلوجيا الجوارحية اللطيفة، المستترة في قالب جسد الإنسان الفيزيقي. مراكز هذه الفيزلوجيا اللطيفة أو جوارحها هي ستة: وهي لا كما قال شيلر Schiller «أفلاك تُدَرك»، بل «أنبياء وجودك». وكل واحدة من هذه اللطائف تمثّل نبيّاً منذ «آدم وجودك»، مروراً بـ «إبراهيم وجودك» وصولاً إلى «محمّد وجودك». ولكلّ لطيفة هالة أو نور ملوّن خاصّ بها؛ وإدراك هذه اللطيفة يُعْلِم السالك بدرجة نمو جسمه اللطيف، أي جسمه المحشور.

المعطيات القرآنية المتعلّقة بكلّ نبيّ من الأنبياء لا بدّ من أن تدرك على أنّها متعلّقة بالجارحة أو المركز اللطيف الذي يناسبها. إنّ التنميط الذي أعاد تقسيم مستويات الفهم على مجموعات عدة من الأشخاص هو أيضاً قد جرى استدخاله جذرياً؛ هذه المستويات تتعلّق بالجوارح أو المراكز اللطيفة لكلّ روحاني. مهيمنة على جهاز اللطائف السبع لـ «أنبياء وجودك»، ثمّة لطيفة أخرى أشار إليها السمناني على نحو مستسرّ أكثر من مرّة، والتي يسمّيها على اسم مَلَك العلم والوحي لطيفة جبرائيلية، «جبرائيل وجودك». لذا على قمّة الإناسة السلوكية لدى السمناني نلمح سرّ أطروحة إمامية لا تجرؤ، مرّة أخرى هنا، على الإفصاح عن اسمها. أو لا تريد ذلك.

أمّا اللطائف السبع، فإنّ السمناني يحلّل ويصف بالتفصيل العوامل والمؤثّرات التكوينية التي تؤلّفها. إنّها رؤية مؤثّرة، غنية بالمرويّات، كما

أنّها شخصية جداً. يتّضح أنّ العارف السمناني ميتافيزيقي عميق استدعى بنيانه الفكري مقارنات كثيرة. ولذلك يتضح أنّ أعمال السمناني هي لحظة رئيسية لا في ثقافة إيران الروحية فحسب، بل لكلّ الأبحاث في الميتافيزيقا والعرفان.

عرض موجز للكتاب الخامس

في الكتاب الخامس أُحتفي بالتقدّم الباهر الذي وسم النهضة الصفوية في إيران في القرنين السادس عشر والسابع عشر. طبعاً، لم يظهر ازدهار التفكير الفلسفي، الذي لا نظير له في أي مكان آخر في الإسلام، من العدم؛ لقد أوضحنا في الكتاب الرابع ما كان سبقها، كما تناولنا في التمهيد الصعوبات التي أملتها هذه النهضة على تحقيبنا الرتيب لتاريخ الفلسفة. كانت أصفهان حاضرة الثقافة والفنون في إيران، وهذا لا يعني مع الأسف أنّ فلاسفتنا لم يكابدوا فيها عناء. أكثر من عشرين مفكّراً وروحانياً كان ينبغي الاستشهاد بهم بوصفهم يمثّلون ما كنا قد اقترحنا تسميته مدرسة اصفهان، لكن ثلاثة فقط، هم أبرزهم، تمكّنا من تناولهم هنا. كما أنّ هؤلاء الفلاسفة الذين جمعهم اسم المدينة المهيبة، يمثّلون اتجاهات متباينة. تكتفي مصنّفات كتب السِّير الإيرانية إجمالاً بتصنيف شديد الإيجاز بين «مشّائين» و«إشراقيين»، وهؤلاء المشّاؤون ليسوا على الإطلاق ما اعتدنا على تصنيفهم بهذا الإسم.

ثمّة مثال قاطع على ذلك، هو مثال مير داماد (١٦٣١) الذي كان «معلّم التفكير» «maître à penser»[*] لعدّة أجيال من الفلاسفة الإيرانيين.

---

[*] العبارة تستخدم كما هي في نصوص بلغات مختلفة، وهنا ترجمتها الحرفية، وهي تعني أحياناً المرشد، شيخ الطريقة، المعنى يتجاوز المعنى المتداول لكلمة معلّم. وهو شيخ يؤثّر بمريده.

وأعماله المعتبرة لازالت بمعظمها غير منشورة، وكأنّها كسفت بأعمالٍ أكثر سطوعاً كانت لأحد تلامذته، الملا صدرا الشيرازي. إذا عُدّ مير داماد في المشّائين، فلا بدّ من التشديد على أنّ «مشّاء» ترك لنا، فضلاً عن رسائل متينة عن بنيانه الفكري (وهي رسائل بقي كثير منها غير منجز)، اعترافات وَجدية [الرسالة الخلعية] سنقرأ ترجمتها هنا. وتهتمّ هذه الاعترافات، من جهة، بإراءتنا الصور المثالية Images archétypes التي تُلازم مشاهدتُها الوعيَ الشيعيَ باستمرار، ومن جهة أخرى، بإراءتنا النظرية السينوية للعالم وقد تذرّى في رؤيا بالغة المأساوية، والتي يرد في قصتها عدّة استذكارات من قصّة وجدية أوردها أفلوطين في تاسوعاته التي عرفها فلاسفتنا على أنّها أثولوجيا أرسطو.

أمّا الملاّ صدرا الشيرازي (١٦٤٠)، وهو أبرز تلامذة مير داماد، فهو رمز «لأفلاطونيي فارس». وتضمّ أعماله الضخمة، من بين رسائل أخرى، مجموعتين كبيرتين: إحداهما تحمل عنوان «الأسفار الأربعة»، والأخرى شرح على الكليني (الذي رجعنا إليه كثيراً في الكتاب الأوّل من هذا المؤلّف)، والذي يؤلّف، صرحاً لفلسفة التشيّع النبوية، على الرّغم من أنّه مع الأسف لم ينجز. يتميّز الملا صدرا، في المقام الأوّل، مسترعياً انتباهَ الفيلسوف بميتافيزيقاه عن الوجود être، التي قلبت ميتافيزيقا الماهية التي كانت سائدة، ليُحِلَّ محلّها ميتافيزيقا تعطي الأصالة لفعل الوجود acte d'exister. يمكن الحديث هنا عن «راهنيّة» اهتمامات الملاّ صدرا. هذه هي الوجهة الأساسية التي تحدّد مواضع الأطروحات التي تميّز فرادة الأستاذ الذي وسم بطابعه الفلسفة الإيرانية حتّى أيامنا.

الملاّ صدرا هو فيلسوف التحوّلات العَرَضية métamorphoses والتغيّرات الجوهرية transubstantiations. رؤيته هي رؤية هبوط النفس إلى أسفل السافلين، وصعودها منه، عبر بلوغ مستوى الصورة الإنسانية، الذي

يطفو عند باب العالم الروحاني (الملكوت)؛ ولا علاقة لهذه الرؤية بالنزعة التطوّرية كما قد يبادر بعضهم إلى القول، إنّها رؤية لعالم صاعد بعمل إلهي دائم. ومع القول بوحدة الوجود العليا، فإنّ ميتافيزيقا الملاّ صدرا تنسب بقياس التمثيل صفةَ الوجود إلى درجات التكثّف أو التدنّي في فعل الوجود المحدّد للماهيات. وبذلك أسّس لمبدئه في «الحركة الجوهرية» transubstaniel وintrasubstantiel، التي تمتدّ تأثيراتها إلى ما يصير إليه الكائن البشري بعد وفاته. يقول الملاّ صدرا بمفهوم للمادة قريب من مفهوم معاصريه «أفلاطونيي كمبرج Cambridge»، بحيث أنّ الحدود بين الروح والمادة تتلاشى في مشاهدة عالم المثال الذي أكمل الملاّ صدرا ميتافيزيقاه التي كان بدأها السهروردي.

لقد أكملها بمعتقده عن التخيّل الخلاّق، التخيّل الذي ليس عملاً للذاكرة، ولا توليفاً للإدراكات الحسية السابقة، بل صورة متصوَّرة، شكلٌ ابتدائي فيه يتصوّر العالم فينا، وهو ما يجعل كلّ نفس خلاّقة لجنّتها أو نارها. في ضوء تسويغه لوقائع التخيّل المستقلّة عن الإدراكات الخارجية، فإنّ الملاّ صدرا مُوطّئ للأبحاث التي، إذ بدأت بأعمال غ. باشلار G. Bachelard، أخذت تؤول في أيامنا إلى إنشاء ميتافيزيقا التخيّل. هذا التخيّل بحسب الملاّ صدرا هو كجسد النفس اللطيف غير الفاني (*okhêma* عند بروقلوس)، ويحدّد فلسفته في المعاد، ورؤيته للنشأة الثلاثية للكائن الإنساني. إنّ سيرورة تحوّلات النشأة والتكوين palingénésies بدأت من هذا العالم، بحسب الفيلسوف، في ضوء وعيه للمقتضيات الروحية لفعل المعرفة. لقد مهر الملاّ صدرا بتوقيعه الشخصي مشكلة الاتحاد الماهوي الطويلة الأمد بين النفس والعقل الفعّال الذي هو الروح القدس، دون خلط الشخصين. فعل المعرفة مفهوماً على هذا النحو، هو في عمقه عرفان، معرفة لها طابع الخلاص، تقتضي ولادة جديدة. ما عاد ينبغي أن يغيب إسم الملاّ صدرا عن تأريخاتنا العامّة للفلسفة.

القاضي سعيد القمّي (١٦٩١)، على الرّغم من أنّه ينتمي إلى مدرسة أصفهان، فإنّه يمثّل فيها اتّجاهاً مختلفاً كلّ الاختلاف. تتلمذ على رجب علي التبريزي، ومن ثمَّ أفضى إلى القول بميتافيزيقا للوجود مختلفة عن ميتافيزيقا الوجود عند الملاّ صدرا. لكنه تتلمذ أيضاً على محسن فيض الذي كان صهر الملاّ صدرا وألمع تلامذته، وقد آلت الحكمة الإلهية عند سعيد القمّي إلى الانضمام إلى حكمة الملاّ صدرا في منطقة عالم المثال. لكنّه يقول، في مبحث الوجود، بأنّ بين مبدأ الوجود والوجودات مجرّد اشتراك لفظي في أفهوم الوجود، لأنّ **المبدأ** يتسامى بذاته عن الوجود الذي هو مصدره، في حين أنّ الموجودات تقع بماهيّتها تحت فئة المخلوقات، ووحده التنزيه (via negationis, théologie apophatique) يسمح، بحسب تعاليم أئمّة التشيّع، باستشراف مقاربة **المبدأ**.

في المقابل، ثمّة إصرار على ضرورة التجلّي الإلهي الأوّل ومعناه، أي تجلّيه في العدّة الغيبية «للأنوار الأربعة عشر»، التي هي في حقيقتها حملة الأسماء والصفات الإلهية التي تعالجها مباحث الصفات الإلهية. في هذه النقاط، يقترب القاضي سعيد كثيراً من الاعتقاد بمن لا تدركه الأبصار *Absconditum* الذي يقول به أيضاً العرفان الإسماعيلي كما المدرسة الشيخية (أدناه الكتاب السادس). إنّ شرحه لنصّ كان بخاصّة موضع تأمّل الحكماء الإماميين (قصّة الغمامة البيضاء)، يعطيه مضمون حكاية إرشادية. ويوفّر له فرصة لتكرار نظريته الشخصية عن المكان والزمان، لأنّها تتيح له فهم الأحداث التي إذا لم تكن من التاريخ بالمعنى المعتاد للكلمة، فإنّها ليست من الأسطورة. هنا أيضاً يستطيع فلاسفتنا من مدرسة أصفهان «التدخّل» في الجدالات الشديدة الراهنيّة.

عرض موجز للكتاب السادس

الكتاب السادس مخصّص للمدرسة الشيخية أو «الشيخية»، وهي تسمية لم تخترها هذه المدرسة (مركزها اليوم في كرمان، جنوب شرق إيران)، بل أطلقها آخرون على أتباع الشيخ أحمد الأحسائي (١٨٢٦) بلحاظ لقبه الشيخ، نظراً لقوّة شخصيّته التي فرضت نفسها على الأتباع كما على الذين يغمطون من قدره. وقد اخترنا أن نحجز لهذه المدرسة مكاناً هنا لعدّة أسباب: تميّز الشخصيات الروحية التي تمثّلها؛ ـ الأعمال المعتبرة التي وضعها هؤلاء الأساتذة، والتي لا يزال عدد كبير منها مخطوطاً، والتي تتميّز جميعها بإرادة سبر التعاليم الكاملة لأئمّة التشيّع المتعلّقة بالحكمة والعرفان، والحفاظ بكلّ أمانة على هذه التعاليم؛ ـ لم يكن ممكناً تفادي أنّ تجديد طروحات نسيها كثير من الشيعة بدا في نظر الحاسدين والجاهلين، أنّه بدعة؛ من هنا، كان التاريخ الأليم للمدرسة الشيخية كحلقة من الحلقات التي تَقَاتَل فيها التشيّع الإمامي مع نفسه؛ هذه الحلقة هي علامة على لحظة مأساوية لا لإيران فحسب، بل للفكر العرفاني بعامّة.

من المؤكّد أنّ بإرادتهم الحفاظ على الباطن الكامل لتعاليم الأئمّة، أي كامل العرفان الشيعي، فإنّ أساتذة المدرسة الشيخية قد أفضوا إلى تطوير نقاط اعتقادية لا تفهم إلا من عقليات لها أهلية خاصّة للميتافيزيقا والحكمة الإلهية. ولذا واجهوا، في آن معاً، الحاسدين الذين قرأوا دون أن

يفهموا، وأتباعاً أو متحمسين جائرين بل قساة لأنهم لم يفهموا كفاية. وهنا أوردنا سيرة حياة الشيخ أحمد الأحسائي وخلفائه، مع الحدّ الأدنى من المؤشّرات الببلوغرافية التي يمكن أن تعطي فكرة عن حجم هذه الأعمال. لقد قال البعض إنّ الشيخ أحمد الأحسائي كان «رجلاً لله» وكان تقيّاً ورعاً، لكن لم يكن لديه فهم عميق للمسائل الميتافزيقية ولا لاصطلاحات الفلاسفة. إنّ الصفحات المخصّصة هنا لمبحثه التكويني cosmologie، ولمبحثه في أصل النشأة الإنسانية anthropogonie، تكفي لإبطال هذه الأحكام المبتسرة والمفتقرة إلى أساس. ولقد جرى التركيز على جانب من المعتقد يشار إليه على أنّه «الركن الرابع». وهو أحد الجوانب التي جرّت الكثير من سوء الفهم والمشاجرات، لأنّه كان مما يستعصي على الفهم. لكنّه يقدّم جانباً أساسياً من نزعة الباطن الشيعية وما يتصل بذاتها، لأنّه بتشديده على احتجاب حَمَلَته، عصم منظوره الأخروي، وبذلك عصم معنى ما هو آتٍ ومهمّته.

عرض موجز للكتاب السابع

يلخّص الكتاب السابع تحديداً الجوانب الأساسية لهذا المنظور الأخروي الذي مركزُه شخصُ الإمام الثاني عشر، «الإمام المستتر عن الأبصار والحاضر في قلوب الأخيار». وهو رمز رائع يجمع كلّ فضائل مثال أوّل يهيمن على القوى الكامنة في الوعي الشيعي، بحيث أنّ به يصير الغائب في هذا الوعي، الوشيك الظهور، ظاهراً. منذ أكثر من عشرة قرون، فإنّ سيرة الإمام الثاني عشر وظهوراته هي تاريخ الوعي الشيعي، أو بالأحرى تاريخه القدسي، لأنّ كلّ الأحداث تتمّ على مستوى أحداث رؤيوية، لا هي، ولو كرّرنا القول، من التاريخ بالمعنى العادي للكلمة ولا من الأسطورة. تبدأ هذه السيرة بولادة الإمام الثاني عشر. مقطع الخطوبة الروحية لأمه، الأميرة البزنطية نرجس، على الإمام الحادي عشر، علامة على الانتباه الذي يوليه التشيّع للمسيحية الذي لم يظهر بهذه الطريقة لدى أي فئة أخرى إسلامية. يفصح المقطع عن الاستشعار بـ «مسكونية صعيدها الباطن».

بالإمام الثاني عشر تتمّ «عدّة الإثني عشر إماماً» (وإذا عددنا النبيّ يكون الإمام الثاني عشر ثالث عشر المعصومين الأربعة عشر). حاضراً في الماضي وفي المستقبل في آن معاً، فهو خاتم دائرة الهداية التي تخلف

الزمان الحاضر لغيبته هو زمان «ما بين الأزمان»، الذي سيدوم حتّى خروجه الذي يؤشّر إلى نفاد دهرنا؛ هذه الغيبة هي العاصم من أي جمعنة socialisation أو تمدية matérialisation للأمور الروحية.

شخص الإمام الثاني عشر ودوره هما في تناسب مع فكرة المخلّص أو المغيّر النهائي لصورة العالم (ال **سوشيانت**) لدى فارس الزرادشتية. وقد أمكن القول إنّ الأخلاقيات الزرادشتية عبّرت عن نفسها بنوع من جماعة فروسية. وكذلك، تحلّقت حول شخص الإمام الثاني عشر فكرة فروسية روحية، وصلت، من جهة، بين أخلاقيات إيران القديمة الزرادشتية وأخلاقيات إيران الشيعية، وأقامت، من جهة أخرى، بين فروسية إيران الإسلامية هذه، والفروسية الغربية صلة كان قد جرى التمهيد لفكرتها عندنا منذ القرن الثاني عشر. وكما أنّ مفكّرين شيعة (تلميذ لمير داماد على سبيل المثال) يماهون إسمياً الإمام الثاني عشر بالمجدّد عند الزرادشية، فإنّ مرويّات شيعية تماهي الإمام الثاني عشر بالبرقليط المبشَّر به في إنجيل يوحنا. هاتان الواقعتان تهيمنان على كلّ محتوى هذا الكتاب السابع، حيث يعكف الظواهريّ على أن يستخلص منهما المضامين الكامنة.

تظهر نصوص ترجمت هنا للمرة الأولى أي فكرة كوّن الوعي الشيعي من هذه الفروسية الروحية (بالفارسية **جوانمردي**، بالعربية الفتوّة)؛ فهي غير منفكّة عن فكرة دائرة النبوّة وأفهوم أولياء الله، أي الولاية التي هي باطن النبوّة. لذلك أرجع كتابنا أصولها البعيدة إلى شيث ابن آدم ووصيه، والذي تتماهى عنده مع فكرة التصوّف. وإبراهيم، أبو الفتيان، كان من بادر، بناء على طلب قومه، إلى فصل الفتوّة عن التصوّف بحيث انتشرت الفتوّة في فكرة الطوائف الحرفية *Compagnonnage*، فصار كلّ نشاط مهني خدمة فروسية.

ثمّة مشتركات لفظية لا يُعلّق عليها أهمية من الوهلة الأولى، لكنّ وظيفة المثل الأوّلية القائمة Images primordiales تكشف كم هي مشبعة بالدلالات، بعيداً عن أي نَسَب تاريخي مادي. من هذه المشتركات الجزيرة الخضراء، عدّة الإثني عشر، غيبة «الثالث عشر» التي تبدو صورتها وبنيتها لدى «أولياء الله» Amis de Dieu في القرن الرابع عشر، فرسان يوحنا في الجزيرة الخضراء في ستراسبورغ، وكذلك لدى الإثني عشر (الثلاثة عشر) فارساً في قصيدة شهيرة غير منجزة لغوته Gœthe. تكرّر مذهل لإطلاق تسمية «أولياء الله» على رجال، لا تدلّ هيئتهم ولا أحوالهم، على أنّهم من الاكليروس أو من [العوام] الذين لا يرتدون الزيّ الديني، بل هي هيئة فارس روحي وأحواله. وهذه هي الهيئة ـ المثال الذي عرض له ڤولفرام ڤون إيشنباخ Wolfram von Eschenbach في القرن الثاني عشر، حين أرسى دعائم لفكرة فروسية مشتركة بين الغرب والشرق، أي بين المسيحية والإسلام. لقد استخلص الكتاب الثاني من هذا المؤلّف التلاقيات بين البحث عن الكأس في پارسيفال Quête du Graal de Parsifal والملحمة الإيرانية، بين الفلسفة النبوية والملحمة العرفانية. لذلك طرح السؤال هنا مرّة أخرى، إذن من هو الفيلسوف؟ لأنّ مفكرينا أكّدوا على دعوة vocation مشتركة بين الفيلسوف والنبي، ولأنّهم أخذوا مهمّة الأنبياء على أنّها مهمّة فروسية روحية، فإنّهم اعتبروا أنّ هذه هي الخدمة التي يؤدّيها الفيلسوف: خدمة إلهية أَحْسَنَ التعبيرَ عنها قبّاليون يهود. وهكذا يكون ثمّة فروسية روحية تطلع على كلّ آفاق «ظاهرة الكتاب المقدّس»؛ فروسية إبراهيمية، ما دام أنّ إبراهيم أبوها، وما دام أنّها حاملة الولاية، أي باطن الفروع الثلاثة للتراث الإبراهيمي.

كما أنّ الإمام الثاني عشر هو خاتم أولياء الله وخاتم الفروسية الروحية، فإنّ ثمّة مرويّات شيعية تماهيه مع برقليط انجيل يوحنا. هنا يقول

حكماء الإمامية بتحقيب فلسفي تاريخي يتناسب مع التحقيب الذي وضعه في القرن الثاني عشر يواكيم الفلوراني Joachim de Flore، والذي كان تأثيره معتبراً، من قرن إلى قرن، على الفلسفة الغربية. في هذا الجانب وذاك، يقوم التحقيب على حدس بزمان وجودي، أكثر مما يقوم على زمان الوقائع المتتابعة، لأنّ هذه الحقب تتجاور فعلاً في الزمان الموضوعي للتاريخ. لكن في هذا الجانب وذاك، ينتمي كلّ من وضعتهم دعوة مشتركة في عداد الفرسان الروحيين، إلى عصر الروح، البرقليط، ولاية الإمام الثاني عشر. وفي هذا الجانب وذاك لا يُنتظر وحي بكتاب جديد، بل إحاطة روحية (تأويل، *intelligentia spiritualis*) بكلّ ما سلف، وجوارح هذه الإحاطة هي أولياء الله أو الرجال الروحيين *viri spirituales*، وهي التي تحرّر من كلّ عبودية وعذاب.

فنلقى أنفسنا مرّة أخرى أمام المشكلة الرئيسية التي طُرحت هنا آنفاً، في الكتاب الأوّل، أي ظاهرة العلمنة المعمّمة في الغرب. لقد كان عصر البرقليط في الأصل أنّ كنيسة يوحنا تحلّ محلّ بطرس. ثمّ تعلمنت فكرة عصر البرقليط في فكرة مخلّصيّة اجتماعية. ولقد استرعينا الانتباه هنا إلى صعوبة تأدية المعنى الدقيق بالعربية والفارسية لعبارات مثل laïcisation علمنة وsécularisation دنيوة، إلخ، لأنّ هذه الاصطلاحات مسبوقة بظاهرة الكنيسة، ولأنّ هذه الظاهرة غائبة عن الإسلام. إنّ فكروياتنا الاجتماع ـ سياسية هي واقعاً لاهوتاتٌ مُعلْمَنةٌ؛ ولم تكن كنيسة يوحنا من أَحدَث هذه اللاهوتات، بل ظاهرة ما بعد كنيسة بطرس التي أعقبت ظاهرة كنيسة حفظَتْ سماتِها المبدئيةَ لدولة مُعَلْمَنة. فما هو أثر هذه الفكرويات على الأوساط التراثية التي يغيب عنها السوابق اللاهوتية التي كانت في السياق إلى هذه الفكرويات؟ إنّ السؤال معنيّ به الميتافيزيقيون كما علماء الاجتماع.

عن الإسلام في إيران

مشاهد روحية وفلسفية

الجزء الرابع /الكتاب السابع

الإمام الثاني عشر

الإمام الثاني عشر
والفروسية (الفتوّة) الروحية

الفصل الأول

سيرة الإمام الثاني عشر

١ ـ تنجُّز عدّة الإثني عشر التّامّة

كثيراً ما ذُكر، هنا، الإمام الثاني عشر بحيث لا يمكننا اختصار الصفحات الوارد فيها ذكره دون الوقوع في التكرار. ولكي نستحضر كلّ ما يشكّل تمهيداً لتنجّز عدّة الإثني عشر [إماماً] التامّة، ينبغي أن نتذكّر الخلاصات الواردة آنفاً بشأن أطروحة الإمامة[١]. ولأنّ المقدّمات قد تمّ إرساؤها، فإنّنا سنورد هنا معالم سيرة الإمام الثاني عشر، وهي سيرة لمّا تنتهِ، ما دام أنّها متواصلة على مدى «غيبته» (occultation). وبما أنّ التصوّرات المتحلّقة حوله قد حسُن تصنيفها، فسنعمل على إظهار ما يتقاطع منها مع موضوعات معروفة في الغرب، وهي موضوعات تتمحور أساساً حول موضوعات الفروسية الروحية وعصر البرقليط. سنبدأ بإيراد بعض ما قاله النبي عن الإثني عشر إماماً والإمام الثاني عشر منهم، من جهة، وبالقانون ـ الإيقاع الذي يشكّله الرقم إثنا عشر من جهة أخرى. وتلتقي النتائج المترتّبة على هذه الجهة وعلى تلك عند الإمام الثاني عشر الذي تسود رؤيته الوعي الشيعي. مُعتبَرةٌ هي الأدبيات الشيعية عن الإمام الثاني

---

١. انظر الكتاب الأول، الفصل الثالث، ٣، عن عدة الإثني عشر؛ الفصل السادس، ٥، عن دائرة النبوة ودائرة الولاية؛ الكتاب الرابع، الفصل الأول، ٣، عن خاتم الولاية المحمّدية الخ.

عشر[٢]. منها الروايات الواردة في عدد من المجموعات الحديثية. وتتناول هذه الروايات سيرته في غيبته الصغرى، كما تتناول ظهوره، رجعته (parousie) في نهاية زماننا، بما هو قائم للقيامة (معلن لها)، وقائم آل محمّد (من يظهر من أهل بيت النبيّ ليقوم للقيامة). إنّ «تاريخ» الإمام الثاني عشر يتواصل من غيبته الصغرى إلى غيبته الكبرى، وهو يتألّف من مجموعة من الحكايات والشهادات التي يرويها من ظهر عليهم الإمام في المنام أو اليقظة. على أنّ ظهوره كان يتمُّ دوماً في ظروف تتعالى عن قوانين الإدراك الحسية ومعايير البدائه القياسية (évidences rationnelles) العامّة.

من جهة، فإنّ ما يتزوّد به الوعي الشيعي من مدوّنة الأحاديث، ومن عدد إثني عشر إماماً، وتمام عدّتهم بالثاني عشر ليس احتمالات زمنية. لقد صرّح النبيّ علانية في عدّة أحاديث له أنّ الأئمّة من بعده إثنا عشر وليس أكثر؛ وأنّ آخرهم سيكون القائم، المهدي (المهدي الذي يهدي إلى الله، أو ما يعني أيضاً المهدي إليه: هو الذي نهتدي إليه وبه نهتدي: المهدي الهادي). ولذا كان النبيّ، مقارنة مع مهمّته النبوية بما هي واسطة رسالة الوحي (التنزيل)، غالباً ما يعلن مجيء المهدي، القائم، بكونه معلّم التأويل أو التفسير الروحي، أي بكونه من يكشف الحجاب عن المعنى الباطن التّامّ لرسالات الوحي الإلهية (الفكرة مشتركة بين العرفان الشيعي الإثنا عشري والعرفان الإسماعيلي).

---

٢. لتبسيط الأمر، نحيل عموماً إلى مؤلّفين كبيرين يضمّان مجاميع حول المسألة: الشيخ علي أكبر النهوندي، **كتاب العبقري الحسان في إثبات مولانا صاحب الزمان** (بالفارسية، على الرغم أنّ العنوان بالعربية)، طهران ١٣٢٧ هـ. ش / ١٩٢٨، ٥ أجزاء في مجلدين من الحجم الكبير. الشيخ علي اليزدي الحائري، **إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب**، طهران ١٣٢٥، ٢٦٤ صفحة من الحجم الكبير. راجع أدناه ص. ٥٩ الهامش٧، الإحالة إلى المؤلّف الأساسي للمجلسي.

ورد في حديث أنّ النبي تحدّث عن الإمام الأوّل بالإشارة إليه على أنّه أخوه، وتحدّث عن الثاني عشر على أنّه ابنه. يسأله محدّثه: «يا رسول الله! من ابنك؟ ـ المهدي، من بُعثت بشيراً به»[٣]. ولنستحضر أيضاً بخاصّة حديثين آخرين، يقول النبي، في أحدهما: «لو بقي من الدنيا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج رجلٌ من ولدي اسمه اسمي وكنيته كنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً». وفي ثانيهما، وبعد أن يقول إنّ ثمّة تسعة أئمّة فقط بعد الحسين بن علي، الإمام الثالث، يحدّد النبيّ: «تاسعهم القائم يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً. يقاتل على التأويل (الإرجاع إلى المعنى الروحي)، كما قاتلت على التنزيل (تبليغ الوحي بنصّه)[٤]».

إنّ هذه النصوص، التي يمكن إيراد الكثير منها، تشهد على اليقين الذي به يدرك التراث الشيعي في أقوال النبي نفسه ما يشكّل ماهية قوله في النبوة والإمامة: توازن التفسيرين، توازن الظاهر والباطن، توازن النبوّة والولاية، توازن رسالة الأنبياء في كشف الظاهر والهبّة اللدنية للأئمّة في الهدي إلى الباطن. الإمامة المحمّدية، في جملتها، خاتمة الولاية العامّة؛ الإمام الثاني عشر بخاصّة خاتمُ الولاية المحمّدية، منتهى كلّ ولاية. إذاً من تعاليم النبيّ نفسه، يجمع التراث الشيعي فكره العميق عن المهدي بما هو خاتم الولاية المحمدية، ويختلف هذا الفكر في ماهيّته عن تصوّر المهدي المنتشر في الإسلام السنيّ، حيث لا يمكن بداهة أن يتّصل عضوياً بفكرة الإمامة بالمعنى الشيعي للكلمة، ولا بالتالي بفكرة الباطن وتأويله، أو بما

---

٣. راجع لطف الله الصافي الگلبيگاني، **منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر** (مختارات من الروايات الواردة بشأنه)، طهران، ١٣٣٣/ ١٩٥٤، ص. ٦٢، المقالة ٩. [في النص اعتمدت الترجمة وليس النقل عن الرواية.].

٤. المصدر نفسه، ص. ٨٦. **سفينة بحار الأنوار**، المجلد الثاني، ص. ١٠١ ـ ١٠٢ (كتاب الطهارة)؛ **تفسير الإمام الحسن العسكري**، طهران ١٣١٦، ص. ١٨٦.

تعنيه من مستقبل يظلّ مفتوحاً على انتظار الرجال التالين مجيء خاتم الأنبياء. هنا وبالمقابل، فإنّ النبيّ الأخير كان بنفسه بشير الإمام الأخير كمؤوّل للوحي الذي أتى به، ومن ثُمّ، كقائم. ولذا من هذه الطريقة في استشراف الآتي، كنا قد خرجنا بالفارق الواضح والأساسي. طبعاً ثمّة توافق مع التشيُّع على أن الوحي قد ختم، وأنّ دائرة البعثات الإلهية قد تمّت وختمت، وأن محمّداً كان خاتم النبيّين، لكن في هذا الختم للبعثة النبوية، يدرك التراث الشيعي مؤشّر افتتاح دائرة جديدة، دائرة الولاية، دائرة الهداية الروحية. لقد أدرك التشيّع كمن تردّد فيه الصدى العميق لواقع أليم يتمثّل في أنّ الناس في عسرها لم يَعد لها نبيّ تنتظره. وبلحاظ ذلك، فإنّ النبيّ الأخير نفسه كان من أعلن عمّن ينبغي انتظاره: الإمام، خاتم الولاية المحمّدية، هو الإمام المنتظر. من هنا كان هذا السُّكون القَلِق، هذه الحركيّة الصامتة، هذا التساوق بين التشاؤم الجذري والأمل الجَموح الذي سبق أن استخلصناه من الوعي الشيعي حين وصفناه بأنّه *desperatio fiducialis* تشاؤم مؤمّل [توازن الخوف والرجاء].

ومن جهة أخرى، ووراء هذه النصوص المحدّدة للصلة الضرورية بين خاتم النبيّين والإمام الثاني عشر، خاتم الولاية المحمّدية، وتشابه اسميهما، والتناظر بين مهمتيهما، ثمّة عدد معتبر من الأحاديث التي، بتشديدها على القانون ـ الإيقاع الثابت على إثني عشر عدد الأئمّة، يمنعنا من اعتبار أنّ انقطاع الظهور المرئي لعدّتهم في هذه الدنيا حدثٌ تاريخي من قبيل الأحداث التي تضع نهاية لسلالات هذه الدنيا. إنّ عددهم يَحمل ميّزات الإثني عشريات المتمثّلة في البروج الإثني عشر، وشهور السنة الإثني عشر، وساعات النهار والليل الإثنتي عشرة، وأسباط بني إسرائيل الإثني عشر، وفي غيرها. كما أنّ كلاً من الأنبياء العظام الستة (أو

السبعة) كان من بعده، في ترسيمة التاريخ القدسي الشيعي، إثنا عشر إماماً [وصياً]. وسنستند، فيما نستند، إلى حديث «الحجب النورانية الإثني عشر» التي إذ تبدو كإثني عشر ألفية، تمثّل في التشيُّع لاهوتيات الدهر Aiôn القديمة. هذا الحديث قد شرحه على نحو مثير للإعجاب القاضي سعيد القمّي، وقد تحدّثنا عن موضوع الأطروحة النبوية للإمامة هذا (بهذا المعنى فإنّ البنية الإثني عشرية للإمامة تتناسب والبنية التكعيبية للكعبة المُجْلِية لكعبة روحانية)[٥]. لذلك كان زمان الإمام الغائب زماناً وسيطاً «بين الأزمان»؛ إنّ «تاريخه» في وعي الآخرين هو إنضاج هذا «البين» حتّى تمام زمان آخر يضع نهاية لزمان غيابه. ولذلك كان المؤمن الذي يتاح له رؤيته هو نفسه أيضاً «بين الأزمان»، إنّ رؤيته ليست في زمان هذا العالم، أو حدث يمكن تأريخه بتاريخ هذا العالم. إنّ «الحضور الغائب» للإمام هو حضور لم يتنجّز، فتنجزّه وشيك الحدوث على الدوام ـ هو «الساعة التي اقتربت» التي تحدّثت عنها السورة ٥٤. إنّ ظهور الإمام المنتظر يشار إليه بكلمة «الفرج» «Joie»؛ ولا ينطق شيعي باسمه أو يكتبه إلا واتبعه بهذه التحية ـ الشعيرة: «عجّل الله لنا فرجه». وهكذا فإنّ التاريخ الكامل للإمام الثاني عشر يضمّ أحداث ظهوره في الماضي كما في الآتي، وهما آتٍ وماضٍ يتّصلان هنا بالزمان الموضوعي لسلسلة الحوادث الواقعة، أما راهن حضوره المستتر فهو الزمان الخاصّ به، وهو زمان «ما بين أزمان» الحوادث الواقعة.

إنّ كلّ حدث من تاريخه يكسر التاريخ العام لأنّه لا يدخل في التاريخ بالمعنى المعتاد للكلمة، الذي يخضع للسببية التاريخية (يمكننا إيراد الكثير

---

٥. راجع دراستنا عن **هيئة الكعبة بما هي سر الحياة الروحية**، استناداً إلى أعمال القاضي سعيد القمي (١١٠٣ / ١٦٩١)، في Eranos - Jahrbuch XXXIV/1965، ص. ٧٩ ـ ١٦٦، وأعلاه الكتاب الخامس، الفصل الثالث، [الفقرة] ٢.

من الأمثلة المتعلّقة به: مثلاً أن نتحدّث عن عبور بني إسرائيل البحر الأحمر شيء، وأن نتحدّث عن أنّ بني إسرائيل تحرّروا من عبودية المادّة ليدخلوا العالم الروحي لما فوق المادّة، شيء آخر). لنقل إنّ الأمرّ يتعلّق هنا، قبل كلّ شيء، بإتّباع الوجهة التي حدّدها لنا عرفانيونا، لا سيّما القاضي سعيد القمّي، الذي بيّن لنا ما هو زمان الملكوت ومكانه. إنّ «تاريخ» الإمام الثاني عشر هو سيرة سنحاول الإشارة هنا إلى أحداثها الرئيسية. وننوّه مسبقاً إلى أنّنا متى بلغنا عتبة سيرة الإمام الثاني عشر، فسيبدو للقارئ أنّ ما يُدعى عادة النقد التاريخي يكون قد فقد معظم حقوقه في التصرّف. وفي المقابل فإنّنا إذا قبلنا أن نُلقيَ أمام تلك العتبة موجبات هذا النقد لكي ندرك الأشياء حقّاً كما تظهر لنا، تمكنّا من إدراكٍ وفهمٍ، بالجارحة الملائمة، لمعنى الأحداث الحاصلة «بين الأزمان» ونسق الحقيقة العليا التي تعلنها هذه الأحداث، لأنّها تنتمي إلى نسق أعلى.

لكلّ سيرة شهودها التي يروونها، وغالباً بأعداد كبيرة، كما في حالة الإمام الثاني عشر. غير أنّها غير قادرة على تقديم مستندات أو شهادات أو وثائق من النوع الذي يتطلّبه وسواس أرختنتا المادّية الظاهرة التي تؤول إلى الاقتصار على صعيد واحد من الواقع المتاح لـ «حدث» ما. إنَّ الطلب من السيرة إنتاج وثائقها النقدية، ينطوي على الشروع في إفساد نسق الواقعية الخاصّة بالأحداث التي تتّصل بهذه السيرة. ولطالما وقع الإفساد. كلّما صغرت الأهلية لإدراك أنّ ثمّة «أحداثاً تقع في السماء»، كَبُرَ تطلُّبُ الأدلّة الموسومة بميسم الأرخنة المادية. وكلّما فُقد الإحساس بالأحداث التي واقعيتها أساساً سرٌّ طقسيّ *mysterium liturgicum* فإنّ أعياداً ستمحى من التقويم. إنّ ما نسميه اليوم «المادية التاريخية»، له جذوره العميقة، حتّى في اللاهوت. لذا فإنّ ما سنعرضه هنا مما يتعلّق بسيرة الإمام الثاني عشر، قد يبدو لمؤرّخ ما كأنّه يقوم على وثائق ليس لها قيمة موضوعية. ومع ذلك

فإنّ هذه الأحداث قد وقعت! لكنّ الوثائق التي حفظت لنا الأثر الوحيد الذي يمكن أن تتركه الأحداث الواقعة في الملكوت، لن تكون سوى جلود خُلِعت أو شرانق هُجِرت، إذا لم يكن لدينا مفتاحها. في المقابل، فإنّ هذه الوثائق ستبدو لكلّ فيلسوف يؤمن بحد أدنى من «الواقعية الروحية»، على أنّها لا تقدّر بثمن.

بكلام آخر، فإنّ جارحة الإدراك هنا ينبغي أن تكون «عين النفس التي لا تنام»، كما قال فيلون الأسكندري. إنّ الأحداث التي تقع في زمان الإمام الثاني عشر، أتناولتها وثائق من الماضي أو الحاضر أو الآتي، لا يمكن الإحاطة بها إلا بـ«الحواس الروحية» التي يتحدّث عنها عرفانيّونا. فمن لم يستطع أن يرى بغير الطريقة التي يدرك بها أيّ موضوع في العالم الخارجي، لن يرى الإمام الغائب عن الإدراك الحسّي حتّى لو كان الإمام ماثلاً أمامه. ولذا فإنّ ظهور الإمام، رجعته، لا تحصل ما لم يستيقظ وعي الناس، إنّه لا يتحقّق في «ما بين الزمان» إلا لعددٍ قليل ممن يختارهم الإمام بنفسه، ممن لديهم الوعي الروحي (**معرفة**)، لا مجرّد العلم الظاهري الذي يقدر عليه حتّى الحيوان. هذا ما تعلّمنا إيّاه النصوص التي حين تذكّرنا بما تعنيه «المشاهدة في هورقليا» فإنّها تستبطن أنّ عالمَ هورقليا الذي يعلو الحواس وعالمَ المادّة المحسوس يتجاوران، يتداخلان، يتضّامان؛ هورقليا هو في آن معاً، فوقنا وحولنا وفي داخلنا. وإذا لم يكن في داخلنا، لجهلنا، فلن نعرفه أو نقرّ بوجوده «على أيّ حال»، لأنّه لا يمكن لأي شيء أن يعرف خارجياً إلا بفضل شريطة تناسبه تكون فينا. خارجياً، لفهم الحضور المستتر للإمام الغائب إذ يظلّ غير مرئي في هذا العالم، يمكن أن نرجع أيضاً إلى الطريقة التي تتصوّر بها البوذية الماهايانية[*] شخص

---

[*] Mahayana (ماهايانا) تعني الطريق العظيم.

بوديستڤا[*] الذي رفض أن يترك العالم، وامتنع عن دخول النرڤانا قبل أن يخلّص أولئك الذين يحمل مسؤولية خلاصهم. داخلياً سنفكّر بالطريقة التي يؤمن بها الملاّ صدرا، مثلاً، بأنّ كلّ نفس، كلّ كيان روحي، يحمل في نفسه جنّته وجهنّمه. إنها إشارات بسيطة من منظور نمط الإدراك *modus intelligendi* الذي له دأبه الخاصّ، وإلاّ فسيقع إقرار العجز عن فهم كلّ ما هو معرفة قدسية، عن إدراك العالم المستتر، والأحداث الرؤيوية التي يتألّف منها التاريخ القدسي. للباحث الذي «يحفظ الظواهر» بالسير كما زائر أتى بقلب سليم، تكشف الأحداثُ، بأفضل من كلّ عرض نظري، سرَّ النفس الشيعية، سرّاً تتحدى قوّته منتصرة، منذ عشرة قرون، قوى الشكّ والجحود.

٢ ـ من بيزنطة إلى سامراء

إنّ الحكاية المروية التي تحمل لنا بشائر سيرة الإمام الثاني عشر، تبدأ بقصة أميرة مسيحية شابّة من بيزنطة نشأ لديها حبّ كما حبّ Isolde[**]؛ لكنّها بهذا الحبّ مدعوّة إلى أن تلد، بأعجوبة، طفلاً مقدّساً. لازمة الطفل المقدّس هذه مشهورة في تاريخ الأديان، مع أنّ النصوص الشيعية حول هذه النقطة قليلاً ما دُرست. وسنشير هنا إلى الأساسي منها.

كان الإمام العاشر علي النقيّ، الذي صار إماماً في عمر السبع سنوات ومات في ٢٥٤ / ٨٦٨ عن حوالي أربعين عاماً، قد عانى على نحو خاصّ، من ريب الخليفة العباسي ومضايقاته. وكان الخليفة هذا قد جعل

---

[*] Bodhisattva ـ بوديستڤا: عبارة سنسكريتية من كلمتين: Sattva، تعني الكائنات إلهية كانت أو إنسانية، وBodhi تعني اليقظ.

[**] الإسم من رواية شعرية بالألمانية (١٢٠٠ ـ ١٢٠١م.) بعنوان «Tristan und Isolde» كتبها Gottfried von Strassburg، ولو أريد تبيئة النص لقيل ليلى أو رابعة، لكن أهمية النص أنه غريب بمعنى أجنبي وبالمعنى العرفاني.

من سامرّاء، التي تبعد مئة كيلومتر عن بغداد شمالاً، مدينة عسكرية[٦]. لقد ظلّ فيها الإمام حبيساً بنحو أو بآخر طيلة عشرين عاماً. وفيها ولد، عام ٢٤١/ ٨٤٥، ابنه الإمام الحسن الذي سمّي لذلك، الحسن العسكري (من كلمة **عسكر**، بمعنى الجيش). وفيها ولد أيضاً في ١٥ شعبان من العام ٢٥٥ (٣ آب ٨٦٨) ابنُ الحسن العسكري، الإمام الثاني عشر والأخير.

لقد هيّأ الإمام علي النقيّ، بما أتاه الله من بصيرة، الظروف لكي يتمكّن ابنه من الزواج بمن قُدّر أن تصير أمَّ الإمام الثاني عشر. هنا يبدأ التاريخ القدسي. إنّه يقيم تزامناً فوق طبيعي بين بصيرة الإمام والتجربة التي ينبغي تسميتها بالهادية، والتي عبرها مرّت، في سلسلة من الأحلام الرؤيوية، الشابّةُ المسيحيةُ، الأمُ المستقبليةُ للإمام الآتي. إنّ ما عرضناه آنفاً، بشأن دائرة النبوّة وتكرّارات العدّة التّامّة للإثني عشر [أنّ لكلّ نبيّ أوصياءه الإثني عشر]، يجعلنا نفهم الإمكانيات التي على قدر مسكونية محلّها صعيد الباطن [إمكانيات التشيّع في تقديم رؤية ضامّة للأديان على صعيد الباطن]. وبالتساوق، فإنّ تقديم الأحداث في طرح متكامل يعبّر عن الطريقة التي يتصوّر بها التشيّع علاقته بالمسيحية، وهي طريقة لا يمكن أن تكون إلا مؤثّرة.

إنّ القصص المتعلّقة بولادة الإمام الثاني عشر ومرآه الوجيز كانت متواءمة ومتناسقة منذ الجيل الأوّل لكبار علماء الشيعة. وترجع هذه القصص إلى شهود معاصرين شاركوا في الأحداث. وسنقفو هنا آثار العالم الكبير ابن بابويه القمّي، الملقّب بالشيخ الصدوق[٧]. إنّ ما كتبه ليس إلا ما

٦. نستحضر هنا جذر كلمة سامراء. وهو تأليف من سرّ من رأى! في حين أن كلمة عسكر، تعني الجيش أو القوات. من هنا لقب الإمامين العاشر والحادي عشر بـ «العسكري» يشير إلى إقامتهما القسرية في هذه المدينة العسكرية.

٧. راجع المجلد الثاني من موسوعة المجلسي (المخصّص كلّه للإمام الثاني عشر). ثمة ترجمة له=

ورد كلمة إثر كلمة في الحكاية[*] التي رواها أحد الأصحاب المقرّبين للإمامين علي النقيّ والحسن العسكري، في إقامتهما الجبرية في سامرّاء؛ هذا الشاهد هو بشر بن سليمان نحاس [النخّاس].

تروي الحكاية بأنّه في يوم ما، يرسل الإمام علي النقيّ خادمه كافور في طلب بشر. وعندما يحضر بين يدي الإمام، يخاطبه بهذه العبارات الحفيّة: «يا بشر إنّك وليّنا. وهذه الولاية فيكم يرثها خلف عن سلف، فأنتم ثقاتنا أهل البيت. وإنّي مزكّيك ومشرّفك بفضيلة تسبق بها شأو الشيعة في الموالاة: بسرّ أطلعك عليه وأنفذك في الإتيان بفتاة شابّة».

ثمّ كتب الإمام بيده رسالة باليونانية، وختمها بخاتمه، ووضعها في صرّة جلدية حمراء مع مبلغ مئتين وعشرين ديناراً، وأعطى بشراً التعليمات الآتية. تنزل عند الزوارق الناقلة السبايا، حينها لن يكون ثمّة من المبتاعين المحتملين، سوى عملاء الخليفة العباسي. وسيكون على بشر أن يشرف من البعد، عامّة ذاك النهار، على ما يجري على زورق يملكه شخص اسمه عمرو بن يزيد، حتّى يُبرِز للمبتاعين فتاة صفتها كذا وكذا، لابسة حريرتين صفيقتين تمتنع من السفور ولمس المعترض. وستسمعها تصرخ صرخة

=بالفارسية وضعها محمد حسن ولي أرومية، طهران ١٣٧٣/ ١٩٥٣، انظر الصفحات ٥ ـ ١٣؛ للمجلسي أيضاً مؤلف بالفارسية **حق اليقين**، ط. طهران ١٣٣٢ هـ. ش.، ص. ٣٣٦ ـ ٣٨٢؛ عماد ـ زاده الأصفهاني، **زندگانى حضرة . . . مهدي القائم**، طهران ١٣٣٥/ ١٩٥٦، ص. ١٦، وما يليها، ٥٧ وما يليها. كلُّ هذه النصوص تستند في مرجعها إلى **كتاب الغيبة** [المقصود كتاب **كمال الدين وتمام النعمة** وقال في مقدمته الشيخ أنه كتاب عن الغيبة] للشيخ الصدوق ابن بابويه. إن الترجمة الفارسية التي وضعها المجلسي بنفسه أفضل من التي وضعها مترجمه الخاص. لنتذكر أن الذكرى السنوية لمولد الإمام الثاني عشر هو من الأعياد الكبرى في السنة الشيعية، وتتميز في إيران بيوم عيد بهيج. راجع مقالتنا عن الإمام الثاني عشر، في «الطاولة المستديرة» «La Table Ronde»، شباط ١٩٥٧، ص. ٧ ـ ٢٠.

[*] أعتمد في ترجمة الرواية التي نقلها كوربان على الترجمة الحرفية لنقله وعلى النص الأصلي للرواية كما وردت بالعربية، فجرى الجمع بين الطريقة التي ترجمها بها وبين أصلها فما زاده ظهر كما أورده وما أنقصه لم يرد، أكان شارحاً أو مفسراً.

بالرومية، من وراء سترها الرقيق، فاعلم أنّها تقول: وا هتك ستراه، فيقول أحد المبتاعين وقد أثّر فيه عفافها، إنّه يرغب في ابتياعها. فتقول له: لو كنت تملك جاه سليمان بن داوود وغناه، ما بدت لي فيك رغبة. فأشفق على مالك». لكنّ ربّان السفينة، وإذ لم يرد أن يعنّفها، لا يجد ما يقوله سوى الإعراب عن حرجه والحاجة إلى إنهاء أمر بيعها. «فتقول له ولما العجلة ولا بدّ من اختيار مبتاع يسكن قلبي إلى أمانته وديانته».

«فعند ذلك، يا بشر، قم إلى عمرو بن يزيد وقل له: إنّ معي كتاباً لبعض الأشراف كتبه بلغة رومية وخط رومي، ووصف فيه كرمه ووفاءه ونبله وسخاءه. فناولها لتتأمّل أخلاق صاحبه فإن مالت إليه ورضيته، فأنا وكيله في ابتياعها منك».

وقد جرى كلّ ذلك كما أنبأه الإمام، وامتثل بشر لكلّ ما حدّه له. وما أن قرأت الفتاة كتاب الإمام حتّى شهقت وقالت لمالك السفينة إنّه إذا امتنع عن أن يجعلها إلى صاحب الكتاب، قتلت نفسها. وتمّ لها ما رغبت فيه، واصطحب بشر الفتاة إلى مسكنه في بغداد. ورآها مستبشرة ضاحكة تخرج الكتاب وتلثمه وتضعه على عينيها وجفونها. ولم يتمالك نفسه دون أن يقول لها «عجبت كيف تلثمين كتاباً لا تعرفين صاحبه!» لكنها قالت له: «أيها العاجز الضعيف المعرفة! إعلم أنّ معرفة الرتبة الروحية لأولاد النبي تزيل كلّ شكّ من قلبك».

والآن سنستمع إلى الحكاية الرائعة، وسنلاحظ من البداية، أنّ شجرة نسب الفتاة تتناسب مع حقيقة تكرار عدّة الأوصياء الإثني عشر المتعاقبين واحداً إثر واحد. تتابع الفتاة قائلة «إعلم أنّني أميرة وأنّني بنت يشوعا، ابن الإمبراطور البيزنطي. وإنّي من ولد حواريي المسيح، انتسب إلى وصي (الوارث الروحي، الإمام) السيد المسيح شمعون (سمعان ـ بطرس).

وسأروي لك قصّتي العجيبة. أراد جدي أن يزوّجني من ابن أخيه، وكان لي من العمر ثلاثة عشر عاماً. وجمع في قصره جمعاً كبيراً: من الكهنة والرهبان ثلاثمائة؛ ومن النبلاء ذوي الشأن سبعمائة رجل؛ ومن أمراء الأجناد وقوّاد العساكر وملوك العشائر أربعة آلاف؛ (أي خمسة آلاف شخص جميعاً). وأبرز من صحن قصره، مرفوعاً على أربعين مرقاة، عرشاً مسوغاً من الجواهر وأصناف الأحجار الكريمة. وأصعد ابن أخيه إلى العرش ومن حوله كثير من الأصنام (بُتْها بالفارسية، icôns, idoles) وكان الأساقفة المسيحيون حول العرش عاكفين. وفتحت الأناجيل؛ لكن فجأة تهاوت الأصنام وتقوّضت الأعمدة. وهوى ابن عمي إلى الأرض مغشيّاً عليه. وتملّك الخوف من الأكابر وذوي الشأن، وعلا الرعب وجوههم. فقال كبيرهم، أيّها الملك اعفنا من ملاقاة هذه الطِيَرَةِ المشؤومة لما فيها من دلالة على أفول النصرانية وزوالها. أمّا جدّي وقد أرعد ما جرى فرائصه، فأمر بإعادة نصب أعمدة العرش، وبجمع الأصنام فوقه وأن يؤتى بابن أخيه السيئ الحظ، ليعلن زواجه على هذه الصبيّة عسى أن تولّي الكارثة المشؤومة. لكن ما إن انعقد الجمع مرّة أخرى لما كانت له الزينة، حتّى تكرّرت الكارثة. وتفرّق الناس الخائفون في كلّ صوب. أما جدّي الإمبراطور، فخرج قلقاً مغتمّاً واعتكف في جناحه». بعد هذه النذر المروّعة، بدأت سلسلة من الرؤى تراود الأميرة البيزنطية الشابّة وتنجز هدايتها الروحية.

إنّ المشهد الأوّل الذي ترويه لنا في حكايتها لا يُفهم إلاّ في ضوء أنّ لكلّ نبي من الأنبياء إثني عشر وصيّاً يتعاقبون واحداً تلو الآخر. (لا يكون قابلاً للفهم إلاّ متى استحضرنا إلى فكرنا قانون التشابه الذي يحدّد استمرارية عدّة الإثني عشر من حقبة إلى حقبة من النبوّة). وحيثما ظهرت هذه العدّة، فإنها تحمل السر نفسه لدين الهداية نفسه. والمغزى من الحدث

الذي يحييه هذا التمثّل في الوعي الشيعي، هو أنّ العبور من عدّة الإثني عشر للحقبة المسيحية إلى عدة الإثني عشر للحقبة المحمّدية، تكتمل وتختم بواسطة أمّ الإمام الثاني عشر المحمّدي. بهذه الواسطة، بشخص الصبيّة البيزنطية، تتمّ الهداية (الانتقال) من المسيحية إلى الإسلام، بالأحرى إلى العرفان الإسلامي؛ وهذه الواسطة هي ثمرة حبّ روحي متيَّم، قد تبرعمت في حلم. وإنّ قانون التماثل، الأساسي جدّاً للفكر الشيعي، يعبّر عنه أيضاً بحضور فاطمة أمّ الأئمّة الأطهار، ومريم أمّ المسيح معاً. هنا، في الرؤيا، تؤدّي فاطمة الدور الذي يكله إليها العرفان الشيعي الغالي عندما يرى فيها فاطمة ـ الفاطر. فاطمة ـ الخالق (بصيغة المذكّر). إنّها هي بذاتها الهداية.

«في الليلة التي تلت هذه الأحداث، قالت الصبيّة لبشر، رأيت في عالم الرؤيا السيد المسيح مع عدد من حوارييه، داخل قصر الإمبراطور، في الموضع نفسه الذي نصب فيه العرش. وفي ذاك الموضع نصب منبر كليّ النورانية. وعندها دخل محمّد ووصيّه وعدّة من بنيه الأماجد (أي الأئمّة الأطهار)، يقوم المسيح إلى النبي محمّد ويعانقه. فيقول له النبيّ، يا روح الله جئتك خاطباً مليكة، ابنة وصيك شمعون (سمعان ـ بطرس)، لإبني هذا، وأومأ بيده إلى الإمام الحسن العسكري. ينظر المسيح ملياً إلى شمعون ويقول له: أتاك الشرف والنبل. فَصِلْ بين آلك وآل محمّد، فيقول شمعون: قد فعلت. وهكذا ارتقوا (محمّد والأئمّة معه، والمسيح وحواريوه) حتّى قمّة مراقي المنبر النوراني. وهناك ألقى محمّد خطبة رائعة احتفاء بعقد قران ابنه عليّ، العقد الذي كان محمّد وبنوه (الأئمّة الأطهار) وحواريو المسيح شهوده».

تستمتع المخيّلة بإعادة تكوين المشهد المهيب الذي جرى في هيكل القديسة ـ صوفيا، في القسطنطينيّة. إنّ الحسّ الشيعي الذي يعبّر عن ذاته

في هذا الحلم هو نفسه الذي ألهم حكيماً اسماعيلياً كبيراً من القرن العاشر، هو أبو يعقوب السجستاني أن يرى أنّ للصليب المسيحي وشهادة التوحيد الإسلامية دلالة واحدة وبنية واحدة[*]. ولأنّهما يغوران عميقاً في الاستتار، فإنّ أهل الباطن وحدهم من يقدر على الإيمان بهذه المسكونية الحقّة. وإذا استذكر الظروف التي ظلّت سائدة طيلة قرون التاريخ الخارجي، فإنّ الباحث في العلوم الدينية سيرى في هذا الحلم مؤشّراً مدهشاً بقدر ما كانت عليه رؤية الأخ مرقس، في قصيدة غوته التي سنستشهد بها لاحقاً، للشكل الرمزي المجهول، الورود المضفرة على الصليب.

وتواصل الأميرة البيزنطية الشابّة حكايتها: «انتبهت من الحلم مذعورة، وخشيت أن أقصّ رؤياي خشية أن يقتلني أبي وأخي. فكنت أسرّها في نفسي ولا أبديها. وأخذ حبّ الإمام الحسن العسكري ينمو في قلبي، فامتنعت عن الطعام والشراب. فنحلت ومرضت وألمّت بي آلام شديدة. ولم يبقَ طبيب في مدن الإمبراطورية إلاّ وسأله أبي عمّا فيه شفائي، إلى أن أتاني أبي يوماً وقد استبدّ به اليأس، فقال: يا نور عيني! هل في قلبك رغبة فأقضيها لك؟ قلت له: أبواب الفرح مغلّقة أمامي. فلو حرّرت الأسرى المسلمين، عسى أن يساعدني المسيح وأمّه. فلمّا أجابني أبي إلى رغبتي، تظاهرت باستعادة صحتي وعدت إلى تناول الطعام. «وبعد أربع عشرة ليلة، عرضت لي رؤيا أخرى، إذا بسيدة نساء العالمين[8]، فاطمة الزهراء، تزورني، وكانت مريم ومعها ألف من وصائف الجنان ترافقها. فتقول لي مريم: هذه سيدة النساء وأمّ زوجك، الإمام الحسن العسكري، فأخذت بثوبها ورحت أبكي وأشكو إليها أنّ الإمام الحسن يقسو عليّ إذ

---

[*] انظر الينبوع الثاني والثلاثين من الينابيع، أبو يعقوب السجستاني، صص. ١٤٨ ـ ١٤٩.

٨. حول تسمية فاطمة بـ«سيدة نساء العالمين» أو «سيدة النساء»؛ انظر بخاصة النصوص التي تم تحليلها في مؤلفنا **أرض سماوية terre celeste** صص. ١١٥ ـ ١٢٠ (فاطمة والأرض السماوية).

يمتنع عن زيارتي. لكنّ مولاتي (فاطمة) قالت لي: كيف تريدين لإبني أن يزورك وأنت تجعلين من الله آلهة كثيرة وأنت على مذهب النصارى؟ وهذه أختي مريم برئت إلى الله من المذهب الذي لا زلت تتبعين. وإذا رغبت في نيل رضى الله، ومريم والمسيح، وإذا رغبت في رؤية الإمام الحسن العسكري، فقولي: أشهد أنّ لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسوله. وعندما نطقت بهذه العبارتين الساميتين، ضمتني فاطمة، سيدة النساء إلى صدرها وقالت لي: الآن توقعي زيارة ابني فإني مرسلته إليك.

«فانتبهت من نومي ولساني يردد العبارتين الساميتين، وكنت في انتظار ملاقاة إمامي[٩]. ولمّا كان الليل ورحت في عالم الرؤيا فإذا بشمس جمال مولاي تشرق. فقلت له: يا حبيبي، لما حرمتني من رؤية جمالك حتّى الآن، وقد أسر حبك قلبي. فأجابني: إذا كنت قد امتنعت عن لقائك فلأنّك كنت تشركين بالله. أمّا وقد صرت الآن مسلمة، فسأكون بجانبك كلّ ليلة حتّى يجمع الله بيننا في العيان من غير حجاب، ويلتئم شملنا بعد البين. ومن تلك الليلة إلى الآن لم تمرّ ليلة لم يحمل إليّ حبيبي ما يبرّد جوى الفراق، ويروي الظمأ إلى اللقاء».

هذا هو السرّ الذي بات في عهدة بشر، ثقة الأئمّة الأطهار، ولأنّه ألف هذه الظروف فوق الطبيعية، فما كان لها أن تثير الريب في نفسه. إنّ سؤالاً عملانياً فحسب كان ما شغله: «سأل الصبيّة، كيف وقعت في الأسر؟ ـ قالت له، أخبرني الإمام الحسن العسكري ذات ليلة أنّ جدي سيوجّه حملة لقتال المسلمين وأشار عليّ بأن أتنكّر وأن اصطحب معي بعض وصائفي وأن اتبع الحملة من بعيد. ففعلت فكان أن وقعت علينا مجموعة

٩. بإجلال وورع، يورد النص هنا، سهواً، كنية الإمام «أبو محمّد» (والد محمد)، وهي تسمية لن تكون له بالفعل إلا بعد ولادة ابنه، الإمام الثاني عشر، محمّد المهدي.

من طلائع المسلمين وأسرتنا حتّى كان من أمري ما رأيت ولا يعلم أحد سواك أنّي ابنة إمبراطور بيزنطة. وقد سألني الشيخ الذي وقعت في قسمته حين أسري عن اسمي، فأخفيت اسمي الحقيقي وقلت له اسمي نرجس».

أمام هذه القصّة الرائعة التي روتها مَنْ، إذ دُعيَت بدعوة فوق طبيعية لتكون رفيقة الإمام، عرّضت نفسها للسبي، بتفانٍ وورع، لم يجد بشر سوى أن يطرق في صمت مهيب. ثم بقي لديه سؤال أخير، عملاني أيضاً، كان يشغله إلى حدّ أنّه تجرّأ على طرحه: أنت رومية (يونانية) فمن أين إتقانك اللغة العربية؟ فشرحت له نرجس: «كان أبي حريصاً على أن أتلقّى أعلى العلوم، ولذا عهد بي إلى إمرأة خبيرة بلغات شتى، وكانت تعطيني دروساً في اللغة العربية صباحاً ومساءً، حتّى تمكّنت منها».

هنا ينتهي ما يمكن تسميته التمهيد لسرّ ولادة الإمام الثاني عشر. سندخل الآن في صلب السرّ. فعندما تمثل الأميرة نرجس (نرجس خاتون) بين يدي الإمام علي النقي، يدور بينهما الحوار الآتي.

الإمام علي النقي: كيف أراك الله عزّ الإسلام وضلال مذهب النصرانية، وسموّ النبيّ وأهل بيته (الأئمّة الأطهار)؟

نرجس: كيف أصف لك يا ابن رسول الله ما أنت أعلم به مني؟

الإمام: إنّي أريد أن أكرمك. فأيّها أحبّ إليك: أن أهب لك عشرين ألف دينار؟ أم بشرى لك فيها شرف الأبد؟

نرجس: بل البشرى، ولا أريد مالاً.

الإمام: بشراك، أنّه سيكون منك ولد يملك الدنيا شرقاً وغرباً ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

قلت: من أي زوج سيكون هذا الولد؟

الإمام: ممّن خطبك له النبيّ محمّد في ليلة كذا من شهر كذا من سنة كذا، بمن زوجك له السيّد المسيح ووصيّه.

نرجس: بابنك الإمام الحسن العسكري؟

الإمام: فهل تعرفينه؟

نرجس: لم تخلُ ليلة من زيارته منذ الليلة التي أسلمت فيها على يد سيّدة النساء (فاطمة).

فينادي الإمام خادمه كافور: ادع لي أختي حكيمة خاتون (Sophia، وبرواية أخرى حليمة). وحين دخلت بادرها الإمام بالقول: هذه من حدّثتك عنها. فعانقت حكيمة نرجس طويلاً. ثم قال لها الإمام: «يا ابنة رسول الله! خذيها إلى منزلك وعلميها الفرائض والسنن فإنّها زوجة الإمام الحسن العسكري أمّ القائم».

من شهادة هذه المرأة الفاضلة، حكيمة خاتون، أخت الإمام علي النقي وعمّة الزوج الشاب، الإمام الحسن العسكري، علينا أن نعرف الآن ظروف ولادة الإمام الأخير والإمام المنتظر. وبحسب الرواية، تحكي السيدة حكيمة: «في ليلة النصف من شعبان (من سنة ٢٥٥ هـ/ ٣ آب ٨٦٨م) ذهبت إلى منزل ابن أخي، إمام الوقت، الحسن العسكري. وعندما هممت بالمغادرة قال لي: يا عمة، ابقي معنا هذه الليلة. ففيها يولد الولد الأشرف الذي به الله يحيي الأرض بالعلم والإيمان والاستقامة الروحية، بعدما أماتها الفسوق والعصيان. سألته: يا سيدي، وممن تكون هذه الولادة؟ ـ بلى، من نرجس ـ وكنت قد عاينت نرجس ولم أرَ عليها أثر الحمل، فعجبت ـ لكنّ سيدي الإمام تبسّم وقال لي: يا عمّة، حين يأتي الصبح، سترين الأثر، إنّها كأمّ موسى لم يظهر عليها أثر الحمل،

حتّى ساعة الوضع، كي تنجو من كيد فرعون الذي أمر بشقّ بطن كل حامل[أ٩١]».

لكنّ الأمر لم يكن للنجاة من فرعون أو الخليفة العباسي الذي كان فرعون زمانه، فحسب؛ بالأحرى إنّ النجاة من فرعون، تعني أيضاً تفادي التداعيات التي يمكن أن تنشأ من الالتباس بين التجلّي الإلهي في الإنسان بشخص الإمام وبين تمدية الإلهيّ في الجسد أو في التاريخ. إنّ كلّ التفاصيل التي أفادتنا بها الفاضلة حكيمة تظهر لنا كيف أنّ أطروحة الإمامة الشيعية تعيد إنتاج السمات الأساسية والمميّزة لأطروحة غنوصية[*] في المسيح. ولأنّ الأمر يتعلّق بتجلّ إلهي، وليس بتجسّد أو بإتّحاد أقنومي يدغم طبيعتين من غير تناسب بينهما، فإنّ رؤية الوعي الشيعي إلى الإمام تبدو بسمات تتواءم وسمات أطروحة في المسيح[**] تختلف عن أطروحة المسيح الرسمية. إنّها الأطروحة التي، ومنذ عرفانيي فالنسيا حتّى المعلّم فالنتين فيغل Valentin Weigel، رأت تجديفاً في كل اعتبار يتجاوز أنّ جسد المسيح روحاني *Caro Christi spiritualis*. سيتحدّثون عن المظهرانية docétisme؛ لكنّ المظهرانية، لم تلغِ واقعية الحدث لا عند مرقيون Marcion ولا عند غيره؛ إنّها لم تجعل منه أسطورة أو شبحاً. إنّها، ببساطة، أدركته على صعيد من الواقعية الروحية حيث التمدية والدنيوة، أي الاختزال في مستوى بداته الحسّ والتجربة، مستحيل جذرياً. ولأنّها على مستوى يعلو عن البديهة العامّة، فإنّ سمات رؤية كهذه هي غاية في المفارقة. تلك هي تحديداً السمات التي بها تزيح النقابَ أطروحةُ الإمامة الشيعية عن إيحائها

أ٩١. المجلسي، حق اليقين، صص. ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ عماد زاده الأصفهاني، زندگانی چهارده معصوم (سير المعصومين الأربعة عشر)، طهران ١٣٣٤، المجلد الثاني، ص. ٥٩٧.

[*] لم تترجم الكلمة هنا بعبارة عرفانية للإبقاء على الكلمة السائدة في مباحث اللاهوت المسيحي.

[**] المقصود بأطروحة المسيح ترجمة لـ christologie التي تعرّب عادة بـ خريستولوجيا.

العرفاني. ثمّة الكثير من المقارنات البنّاءة التي يمكن إجراؤها. لكن سنقتصر هنا على استعراض نصوص لم تأخذ حقّها في تاريخ الأديان العام.

وتتابع الفاضلة حكيمة خاتون روايتها[١٠]: «قال لي الإمام الحسن: إنّا، أوصياء (ورثة) رسول الله، لسنا نُحمَل في البطون وإنّما نُحمَل في الجُنُوب، ولا نخرج من الأرحام وإنّما من الفخذ الأيمن من أمهاتنا، لأنّنا نور الله الذي لا تناله الدانسات.

«ذهبت إلى نرجس وأخبرتها بما قال، فقالت لي يا خاتون لم أرَ أثراً ـ فبقيت الليل هناك. وأفطرت عندهم ونمت قرب نرجس، وكنت أفحصها كلّ ساعة، وأكثرت في هذه الليلة من القيام والصلاة فلمّا كنت في الوِتْر من صلاة الليل قامت نرجس فتوضّأت وصلّت صلاة الليل، ونظرت فإذا الفجر الأوّل قد طلع، فتداخل قلبي الشكّ في ما وعدني به سيّدي الإمام عن المهلة التي سيكون فيها الأمر. فصاح بي الإمام الحسن: لا تعجلي يا عمّة فإنّ الأمر قد قرب. فرأيت اضطراباً في نرجس فضممتها إلى صدري وسمّيت عليها. فصاح بي الإمام: إقرأي عليها سورة إنّا أنزلناه في ليلة القدر[١١] (٩٧ : ١ وما يليها). فقلت لها: ما حالك؟ قالت ظهر بي الأمر الذي أخبرك به مولاي. فلما بدأت أقرأ سورة إنّا أنزلناه في ليلة القدر، سمعت الطفل في بطنها يقرأ معي كما أقرأ، وسلّم عليّ؛ ففزعت. فصاح بي الإمام من غرفته: لا تعجبي من أمر الله الذي جعلنا ننطق بالحكمة

---

١٠. المجلسي، **حق اليقين**، صص. ٣٥٩ وما يليها.

١١. ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر. . تنزّل الملائكة والروح فيها . . . سلام هي حتّى مطلع الفجر﴾ (٩٧ : ١ ـ ٥). يُؤوّل التشيّع الإثنا عشري «ليلة القدر» بأنها فاطمة؛ راجع **جنات الخلود**، ط. طهران ١٣٧٨، ص. ١٨، السطر الثالث من تحت. تُؤوّل الإسماعيلية الآية على نحو يناغم بين أولها وآخرها: فليلة القدر هي فاطمة، ابنة النبي وأصل سلسلة الأئمة، أما مطلع الفجر فهو مجيء الفتى الكامل، الإمام الآتي. راجع سابقاً الجزء الأول من هذا الكتاب، ص. ٢٨٢، الهامش ٢٥٦، وكتابنا **ثلاث رسائل إسماعيلية Trilogie ismalienne**، الفهرس، حول هذا الموضوع.

وجعلنا حجّة في أرضه. فما كاد الإمام ينهي كلامه حتّى غابت عني نرجس فلم أرها كأنّه ضرب بيني وبينها حجاب. فعدوت نحو الإمام وأنا صارخة، فقال لي: ارجعي يا عمّة! فإنّك ستجديها في مكانها.

«فرجعت فما لبث أن كشف الحجاب الذي كان بيني وبينها وإذا أنا بها وعليها من أثر النور ما غشي بصري. وإذا أنّي بمولاي صاحب الأمر (أي الإمام الثاني عشر الذي ولد على نحو فوق طبيعي)، متّجهاً إلى القبلة، جاثياً على ركبتيه، رافعاً سبابتيه نحو السماء وهو يقول: أشهد أنّ لا إله إلا الله وأنّ جدّي محمّداً رسول الله وأنّ أبي أمير المؤمنين وليّ الله (الهادي إلى الله)، ثمّ عدّ إماماً إماماً إلى أن بلغ نفسه فقال: اللهم أنجز لي وعدي وأتمم لي أمري وثبّت وطأتي واملأ الأرض بي عدلاً وقسطاً). «فصاح بي الإمام الحسن: يا عمّة هاتي ابني إليّ فإذا به مختوناً مسروراً (مقطوع حبل السرّة) طهراً طاهراً، وعلى ذراعه الأيمن مكتوب: «جاء الحقّ وزهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقاً» (١٧ : ٨١). فأتيت بهذا الولد المبارك نحو أبيه، فلمّا مثلت بين يدي أبيه نظر إلى أبيه وسلّم عليه فأخذه سيدي الإمام بين يديه ووضع شفتيه المباركتين على عينيه، وعلى فمه، وعلى أذنيه ثم قال له: يا بني انطق بقدرة الله. فقال المولى صاحب الزمان (أي الإمام الطفل) «بسم الله الرحمن الرحيم ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين، ونمكّن لهم في الأرض ونُرِي فَرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون» (٢٨: ٥ ـ ٦). وهما آيتان من القرآن تتناسبان تماماً مع الأحاديث المتعلّقة بالمولى وأبائه.

«وصلّى سيدي على النبيّ وأمير المؤمنين والأئمّة واحداً واحداً حتّى انتهى إلى أبيه. وكانت هناك طيور ترفرف على رأسه. فصاح الإمام الحسن بطير منها وقال له: احمله واحفظه وردّه إلينا في كلّ أربعين يوماً. فحمل

الطير المولود الجليل وطار به في جوّ السماء[١٢]، وأوصى الإمام سائر الطيور التي اتبّعت الطير بما أوصاه به، ثم قال: أستودعك كما استودعتك أمّ موسى. فبكت نرجس فقال لها الإمام، هوّني عليك! فإنّه لن يذوق قطرة حليب إلاّ منك وسيعاد إليك كما ردّ موسى إلى أمّه. وذلك ما قالته الآية ﴿فرددناه إلى أمّه كي تقرّ عينها ولا تحزن﴾ (٢٨: ١٣). فسألت ما هذا الطائر الذي استودعته الطفل؟ فأجابني الإمام: هذا روح القدس الموكل بالأئمّة يوفّقهم (بالتوفيق الإلهي) ويسدّدهم (يعصمهم عن الخطأ) ويعلّمهم.

فلمّا كان أربعين يوماً، ذهبت إلى ابن أخي. وعندما دخلت عليه رأيت صبيّاً يذرع المنزل جيئة وذهاباً. فعجبت وقلت: يا سيدي! هذا ابن سنتين! فابتسم الإمام وقال: إنّ أولاد الأنبياء والأوصياء، إذا كانوا أئمّة، ينشأون بخلاف ما ينشأ غيرهم، وإنّ الصبيّ منّا إذا أتى عليه شهر كان كمن يأتي عليه سنة. وإنّ الصبيّ منا ليتكلّم في بطن أمّه ويقرأ القرآن ويعبد ربه. وتتنزّل عليه الملائكة صباحاً ومساءً أثناء طفولته.

«فلم أزل أرى ذلك الصبي كلّ أربعين يوماً طوال الوقت الذي عاش فيه الإمام الحسن العسكري حتّى الأيام الأخيرة التي سبقت وفاته، إلى أن رأيته (أي المولود، الإمام الثاني عشر) رجلاً كاملاً (الإنسان الكامل، **مردى كامل**)[١٣]. فلم أعرفه وسألت ابن أخي: من هذا الرجل الذي دعوتني

---

١٢. يخطر لنا هنا واقعة وردت في الملحمة البطولية لإيران القديمة، وقد استخلص منها السهروردي معنى رمزياً أو سراً، وهي الواقعة التي يقوم فيها السيمرغ بتغذية زال وتنشئته. والسيمرغ، هو ذاك الطائر الخفي الذي يناظر في كتابات أخرى الحمامة التي ترمز إلى روح القدس. راجع سابقاً الجزء الثاني من هذا الكتاب، الفصل الخامس، الفقرة ٤. نلاحظ تكرر رقم الأربعين في كل مراحل حكاية حكيمة خاتون.

١٣. يُرمِز العدد أربعون هنا، بداهة، قيمة نموذجية رفيعة تتصل بفكرة الإنسان الكامل. فيما يتعلّق بـ«تحولات رؤى التجلي الإلهي»، انظر دراستنا **الظهور الإلهي والولادة الروحانية في العرفان الإسماعيلي**. (Eranos - Jabrbuch XXIII/1955) صص. ١٤١ وما يليها.

لأجلس بين يديه؟ فقال لي: إنّه ابن نرجس. وهو خليفتي من بعدي، وعن قليل تفقدوني. فاسمعي له وأطيعي. وما هي أيام إلا وبارح الإمام الحسن إلى العالم الطاهر. وكلّ صباح ومساء كنت أجتهد في خدمة صاحب الزمان، وإنّه لينبئني عن كل ما أسأله. بل إنّه ليبدأني بالجواب عن السؤال من قبل أن أسأله».

تشير العبارة الأخيرة للفاضلة حكيمة، بداهة، إلى أنماط الظهور الخاصّة للإمام الغائب، وفي زمان الغيبة الكبرى بخاصّة. لكن ما ينبغي أن نعيد التركيز عليه أوّلاً، هو الإشارة إلى اللحظات الأخيرة للإمام الحسن العسكري الذي توفى في ريعان شبابه، عن ثمانية عشر عاماً، في ٢٦٠/ ٨٧٣ ـ ٧٤. إنّ حكاية اللحظات الأخيرة، ندين بها إلى اسماعيل النوبختي (آل نوبخت من الأسر الشيعية الإيرانية العريقة). ولهذه الحكاية أهمية بالغة للوعي الديني الشيعي، لأنّه إلى جانب أنّ مجموعة الأحاديث التي يبدو لنا فيها الإمام الحسن، على مدى خمس سنوات، يقدّم بنفسه المولود إلى نخبة من الشيعة أربعين رجلاً، فإنّ هذه الحكاية تحمل إلى ذلك شهادة على وجود الإمام الثاني عشر وتعيينه.

على مشارف رحيله، شدّد الإمام الحسن على تعيين ابنه، الإمام محمّد، خليفة له. «يقول اسماعيل بن علي النوبختي[14]: دخلت على الإمام الحسن في المرضة التي مات فيها، وجلست بجانبه. إذ قال لخادمه عقيد إغلِ لي ماء بالمستكة ـ ثم جاءت أمّ صاحب الزمان بالقدح ووضعته بين يدي الحسن العسكري. فلمّا صار القدح بين يديه وهمّ بشربه فجعلت يده

---

١٤. شهادة حفظها الشيخ أبو جعفر الطوسي (محمد بن حسن، ٤٦٠ / ١٠٦٧) وهو عالم كبير من علماء الشيعة في هذه الحقبة؛ المجلسي، **حق اليقين**، صص. ٣٥١ ـ ٣٥٢. عن شخصية أبو سهل اسماعيل بن علي النوبختي (٢٣٧ ـ ٣١١ هـ) ودوره المعتبر، راجع عباس إقبال، **خاندانِ نوبختي**، طهران ١٣٨، صص. ٩٦ وما يليها.

ترتعد حتّى ضرب القدح ثناياه. فتركه من يده، وقال لعقيد: أدخل البيت فإنّك ترى صبيّاً ساجداً فأتني به. قال عقيد: فدخلت أتحرى فإذا أنا بالصبيّ ساجد رافع سبابتيه إلى السماء. فسلّمت عليه وقلت له إنّ سيدي يأمرك بالخروج إليه. فإذا بأمّه قد جاءت فأخذت بيده وأخرجته إلى أبيه. وكان الصبيّ يشعّ نوراً، وكان شعر رأسه معقوصاً، وقد انفرج ثغره باسماً. فلمّا رآه الإمام المحتضر بكى وقال: يا سيد أهل بيت النبيّ اسقني الماء فإنّي ذاهب إلى ربّي. فأخذ الصبيّ الماء المغلي بالمستكة (**آبِ مستكه**) بيده ثم حرّك شفتيه بدعاء وأدناه من فم أبيه الجليل. ولمّا شرب قال: هيّئوني للصلاة. فأتي بمنديل فوضّأه ablutions rituelles الصبيّ واحدة واحدة ومسح على رأسه وقدميه. فقال له الإمام المحتضر، إبشر يا بنيّ الشريف فأنت صاحب الزمان وأنت المهديّ (Guide)، وأنت حجّة الله على أرضه. وأنت ولدي ووصيي وأنا ولدتك وأنت محمّد بن الحسن وأنت ابن رسول الله، وأنت خاتم الأئمّة المعصومين وآخرهم. وبشّر بك رسول الله وسمّاك وكنّاك. بذلك عهد إلى أبي عن أبائي. وبهذه الكلمات انتقل الإمام إلى الجنان».

هذه كانت حكاية اسماعيل النوبختي التي ترد الآن في كلّ كتب العلوم والتأهيل الشيعية. بعد وقت وجيز من وفاة والده الشاب الإمام الحسن، بل في الساعات التي تلتها، غاب الإمام الصبيّ. علينا أن لا نطلب كثيراً من الدقّة المادّية، فالكتب الشيعية متحفّظة، ولا يمكن إلاّ أن تكون متحفّظة حيال هذا الأمر. وإذا كان الانتقال، بماهيّته، إلى حال الغيبة يلغي آثاره في المكان الفيزيقي لهذا العالم فكيف يمكن أن نبحث في هذا المكان عن آثار الانتقال. في الواقع، فإنّ الغيبة غيبتان، أو غيبة على درجتين. ثمّة الغيبة التي يسمّيها علماء الشيعة **الغيبة الصغرى**، والتي بدأت من عام وفاة الإمام الحسن (٢٦٠ / ٨٧٣ ـ ٧٤) واستمرّت حتّى عام

(٣٢٩ / ٩٤٠ ـ ٤١)، وثمّة التي بدأت منذ ذلك التاريخ والمستمرّة إلى الآن والتي يسمّيها العلماء الشيعة «**الغيبة الكبرى**».

٣ ـ خاتم الولاية المحمّدية وغيبته

لقد بدأ زمان الغيبة الصغرى بعيد أن فاضت نفس الإمام الحادي عشر، الحسن العسكري. وتوارى الإمام الصبيّ في منزله الذي ورثه عن والده وحيث وافته المنية، في سامرّاء. لقد غاب في سرداب ذلك المنزل الذي ينزل إليه بدرج متعددة عتباته. يبدو أنّ ثمّة صورة ـ نموذج مثالي تعرض لنا ههنا. كان هذا السرداب مصلّى للإمام الصبيّ وأبيه، حيث اعتادا أن يعتزلا فيه للتأمّل والعبادة، ولتحاشي المزعجين، لاسيّما مضايقات عَسسِ الخليفة العبّاسي. من السهل احتساب عمر الإمام الصغير حين تواريه بخمس سنوات (وتزيد روايات أخرى في عمره قليلاً). خلال سبعين عاماً دامت فيها الغيبة الصغرى، كان الإمام غير مرئي لا لعامّة الناس فحسب، وإنّما لشيعته أيضاً، كان يتواصل معهم بواسطة أربعة نواب أو وكلاء، كان يخلف واحدهم الآخر. وقد فصّلت الكتب الشيعية أسماءهم وسيرهم. وكان أوّلهم عثمان بن سعيد الذي كان ثقة الإمامين العاشر والحادي عشر وصاحب سرّهما. وتلاه ابنه أبو جعفر. ثمّ كان أبو القاسم حسين بن روح النوبختي[١٥]. وكان آخرهم أبو الحسن علي السامرائي. وبواسطتهم مَثُلَ بين يدي الإمام الثاني عشر عددٌ من الشخصيات الشيعية، المعروفة أسماؤهم أيضاً في المرويّات[١٦]. وفي غير هذه الأحوال لم يظهر الإمام إلاّ في حالات متفرّقة، مثلاً أثناء تشييع والده وتسلّم إرثه، ليضع حداً لمزاعم عمّه

١٥. حول هذه الشخصية المنتسبة إلى الأسرة النوبختية، راجع عباس إقبال، **المصدر السابق ذكره**، صص. ٢٠٢ وما يليها.

١٦. انظر قائمة أسمائهم مع الإشارة إلى المصادر في عماد زادة، **زندگانى**، صص. ١٩٨ وما يليها.

جعفر، أخِ الإمام الحسن العسكري[١٧]؛ أو في ظهور كان نمطه مؤشّراً إلى نمط ظهوره في زمان «الغيبة الكبرى»، المستمرّة حتّى الآن، وقد سمعنا من الفاضلة حكيمة شهادة عليه.

في ختام حوالي السبعين عاماً، حان القرار ببدء «الغيبة الكبرى» التي لا زالت مستمرّة. هنا أيضاً وقبل كلّ شيء، لا بدّ لنا من تصفّح الوثائق الشيعية. ينقل العالم الكبير ابن بابويه أي الشيخ الصدوق، الذي جرى الحديث عن مقامه المعتبر، ما أخبره به شاهدٌ عاين الوقائع وشارك فيها، هو أبو محمّد حسن بن مكتب[١٨][*]. وقد كان في بغداد في السنة (٣٢٩ ـ ٩٤٠ ـ ٤١) التي توفّي فيها نائب الإمام الغائب، أبو الحسن السامرائي. وكان يزوره قبل وفاته بعدة أيّام، فأخرج له رسالة موقّعة [توقيعاً]، صادرة عن الإمام، وسمح له أن ينسخها، وفيها: «بسم الله الرحمن الرحيم. أعظم الله أجر أخوانك فيك، فإنّك ميّت ما بينك وبين ستة أيام. فاجمع أمرك. ولا توصِ إلى أحد فيقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التّامّة فلا ظهور إلا بعد إذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد، وقسوة القلوب، وامتلاء الأرض جوراً. وسيأتي شيعتي[**] من يدّعي رؤيتي مادّياً [المشاهدة] فاحذر! من ادّعى ذلك قبل حوادث آخر الزمان[١٩]، فهو كاذب مفتر. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم».

---

١٧. راجع المجلسي، **حق اليقين**، ص. ٣٦٤.

١٨. خبر ابن بابويه ورد في كتاب **الغيبة** للشيخ الطوسي؛ المجلسي، **البحار**، المجلد الثامن، الطبعة الفارسية، ص. ٢٥٨؛ عماد زاده، **زندگانی**، ص. ٢٠١ (نص رسالة الإمام الأخيرة مع ترجمته الفارسية).

[*] هو أبو محمد الحسن بن أحمد المكتب.

[**] ترجم النص كوربان «سينهض من شيعتي».

١٩. يشير الإمام هنا إلى وقائع «خروج» السفياني والدجّال («L'Antichrist»)؛ راجع **سفينة بحار الأنوار**، الجزء الأول، ٦٣٤، الگلبيگاني، **المصدر السابق ذكره**، ص. ٤٨١

ويكمل من أخبر الشيخ الصدوق حكايته بالقول: «بعد ستة أيام من هذه الزيارة (التي نقل إليه فيها رسالة الإمام) عدت وزرت أبا الحسن السامرائي. ورأيت أنّ ساعته باتت وشيكة. فسأله أحد أصحابه ممّن كانوا حوله: من وصيّك من بعدك (أي من خَلَفك، من الوكيل بعدك للإمام الغائب)؟ فقال: الآن يرجع الأمر كله إلى الله. لله أمر هو بالغه. ويضيف الشاهد، وكان هذا آخر كلامه الذي سمعته منه».

لكن الآن بدأ التاريخ المستسرّ للإمام الثاني عشر، الإمام الغائب. إنّه أمر استثنائي، إذ يتناقض مع وسواس «التاريخانية المادية» للوقائع، ومن دونه لا يمكن أن نتصوّر أنّ ثمّة «وقائع واقعية»، أنّ الإمام الثاني عشر يعبُر التاريخ بلطف كنور يشع من زجاجة. ومع ذلك فهو يسود الوعي الديني الشيعي منذ أكثر من عشرة قرون؛ بل إنّه هو تاريخ هذا الوعي الذي يحياه التشيّع بصحبة الحضور الغائب للإمام الثاني عشر، في تفانٍ وشغف، منذ قرون نافت على العشرة. إنّ الكلمات الأخيرة لرسالته الأخيرة حفظت الوعي الشيعي من كلّ اختلاق أو افتراء. لذا رفض الوعي الشيعي، بكلّ قوّة، أي ادّعاء (وقد كان الكثير منه) يحاول أن ينهي انتظار آخر الزمان الذي فيه الظهور، معتبراً إيّاه أشدّ النفاق كذبا وكفراً.

إذن، لعلّ المناسب هنا أن نستعيد السمات التي تميّز شخص الإمام الثاني عشر، التي أمكن أن نستخلصها على مدى هذا الكتاب. علينا أوّلاً أن نفكّر في ترسيمة أطروحة الإمامة الشيعية وترسيمة تاريخها القدسي: ١) دائرة النبوّة ودائرة الولاية، دائرة الإمامة أو دائرة الهداية إلى المعنى الروحي للوحي الإلهي [التأويل]. ٢) فكرة خاتمَي الولاية: خاتم الولاية العامّة بشخص الإمام الأوّل، وخاتم الولاية الخاصّة المحمّدية بشخص الإمام الثاني عشر. ٣) التناظر التّام بين الدائرتين، فكلّ «ولي لله» في دائرة

الولاية علاقته بخاتمها، أي الإمام الثاني عشر، كما علاقة كلّ نبي من قبل بخاتم النبوّة. ٤) الأسباب التي لأجلها تتوافق الولاية، الوارثة خاتم النبيين مع مهمّة النبوّة فحسب (أي مهمّة النبيّ غير المرسل) في الحقبات السابقة من دائرة النبوّة. ٥) الأسباب التي لأجلها عارض حيدر الآملي بحزم ابن عربي في مسألة خاتمَي الولاية، وهي أسباب أدت إلى أن نرى أعمال حيدر الآملي كلحظة كبرى في «الفلسفة النبوية».

ولذلك قلنا، إنّ التشيّع، عبر شخص الإمام الثاني عشر، يبوح لنا بسرّه الدفين. فهذا الطرح يتوّج بنيان إلهياته وعرفانياته. لقد استخلصنا من قبل السمة الأساسية التي تذكّرنا بها إلهّيات الإثني عشر إماماً بإلهّيات الدهر *Aiôn* القديمة، الهلنستية والزرادشتية. هذه السمة الأساسية هي سمة إثنا عشرية تنجّزت عدّتها، لكن ظهورها النهائي في طور التنجُّز. لقد تمّ بالفعل زمان الظهور الدنيوي للأحد عشر من الأئمّة. فالإمامة الإثنا عشرية التي لا زالت معلّقة على هذا النحو «بين الأزمان»، هي شيء مختلف عمّا يسمى «سلطة دوغمائية Magistère dogmatique، ويخطئ من يحملها ببساطة وكلية على ما يعنيه الغربيّون بمفهوم «دين سلطوي». لكن لا بدّ من القول، من جهة، إنّ تعاليمهم المستمرّة التي تكشف عن بواطن القرآن، هي المصدر الذي «ينشئ سلطة»، ومن جهة أخرى، فإنّ أشخاصهم، على الحال السماوية أو الغيبية، هي محور التقوى الشيعية، لأنّهم هم الهداة. هذا المفهوم يبلغ ذروته ببلوغ مفهوم الهادي الشخصي (أعلاه الجزء الثالث، الفقرة ٤)، ـ أي الإمام الذي وإن استتر عن الأبصار في هذا العالم، إلاّ انّه يظلّ حاضراً في قلب شيعته، واحتجابه الغيبي يحفظهم من كلّ جمعنة للروحي [كل سعي لاختزال الشأن الروحي في مجرد ظاهرة اجتماعية].

لا شكّ في أنّ النصوص المؤثّرة التي سردت لنا سيرة الإمام الثاني عشر، ومعها سرّ غيبته، لم تكن نصوصاً خاضعة للنقد التاريخي بالمعنى المألوف للكلمة. ولذلك شدّدنا على الطريق الظواهري كأفضل طريق يسلكه الباحث في العلوم الدينية لمقاربة موضوعه. على هذا النحو كان ثمّة أكثر من عشرة قرون يحيا فيها الإمام الثاني عشر حياة مستسرّة في منطقة «لا يقربها هالك»، ولا يمكن تحديد إحداثياتها على خرائطنا. وهو محاط هناك بأصحاب محجوبين عن عالمنا كاحتجابه. كثيرة هي الشهادات التي تفيد بأنّه هو، أو أحد أصحابه، ظهر أحياناً، لكن بطريقة لا يعرفه من ظهر عليه إلاّ بعد وقت. ولا يكون ظهوره هذا مقتصراً على أشخاص استثنائيين، بل على أشخاص عاديين من قبيل من ألمّت به شدّة فانتزعته من رغد العيش. يجب حتماً لفهم هذه الأمور التزوّد بأطروحة في الوجود ontologie تجعل لـ «الإقليم الثامن» مكاناً؛ إنّ تحليلاً يكتفي بالحديث هنا عن أضغاث أحلام يقظة، وعن أوهام، وعن هذيان فصامي، هو تحليل يصرّح بعجزه وإخفاقه.

لأنّ زمان الإمام الثاني عشر هو بين الأزمان»، فإنّ الأئمّة، أجداده وآباءه عاشوا في اتّحاد روحي معه. ويشكّل الأئمّة الإثنا عشر ماهية واحدة تتمثّل وتكون بإثني عشر رجلاً. إنّ حوادث آخر الزمان، والكلام الذي سينطق به الإمام الثاني عشر، والأفعال التي سيقوم بها، والمعارك التي سيخوضها، كلّ ذلك، أنبأنا به أسلافه الأئمّة، لأنّهم تلقّوه بالعلم اللدني الذي أكّدت عليه أطروحة العرفان النبوية. ثمّة تعبير مذهل يتكرّر في ما ذكروه عمن يرونه كائناً في آخر الزمان: «كأنّي بقائم أهل بيتي (أي كأنّي أقف أمام واحد من أهلي بيتي سيكون القائم، كأنّي أراه)». كما أنّ النبيّ نفسه قال هذا التعبير في مناسبات كثيرة حين كان يتحدث عن موضوع الإمام الآتي.

وكذلك كان بوسع النبيّ أن يتحدّث عن يوم يطوّله الله، إذا كان من حاجة لذلك، حتّى يظهر «من يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، بعدما ملئت ظلماً وجوراً». أو أنّ هذا اليوم الذي يطوّله الله حتّى قيام القائم، بحسب عاشقي الإمام، هو زمانهم الوجودي، زمان «ما بين الأزمان»، زمان غيبة الإمام، زمان الإمام الغائب (ولهذا سمي صاحب الزمان، أي سيّد هذا الزمان). وكما أنّ شروق نبوّة التشريع، بحسب ما يشرح حيدر الآملي، قد كان مع آدم، ووقت زوالها (أي وقت الظهر) كان مع محمّد، ثم ما لبثت أن غابت من بعده كما تغرب الشمس، فإنّ الولاية، «نبوّة التعريف» أشرقت عند بدء هذا الليل، بعليّ، الإمام الأول؛ ثمّ راحت تسير من إمام إلى إمام، كما القمر في ظلمات الليل، حتّى مطلع الفجر إذ يشرق الثاني عشر، الإمام الأخير، مبدّداً الظلمات. إذاً، هذا الليل هو وجودياً، زماننا، زمان «ما بين الأزمان»، زمان غيبة الإمام. إنّه ليل الرموز، ليل الباطن الضروري.

من هنا يمكننا القول إنّ ما يوحي إلينا، من خلال شخص الإمام الثاني عشر، بمغزى انتظار أخروي، كانت إيران الزرادشية القديمة قد قالت به. وهذا الانتظار مع الإقرار الأكيد بما قرّره الإسلام بأكمله من أنّ نبوّة التشريع قد ختمت، يشهد على أنّ ثمّة أمراً يستمر، وأنّ ثمّة أمراً لا يزال يُنتظر. لقد سبق أن خلصنا آنفاً إلى أنّ في فكرة دائرة أخرى تعقب دائرة النبوّة، هي دائرة الهداية إلى المعنى الروحي المستتر للوحي الإلهي التي كان الأئمّة القائمين بها، رفضاً للجمود في لحظة من الماضي قد ختمت نهائياً. لم يبقَ الوعي الشيعي مشدوداً نحو آتٍ غير محدّد، وإنّما إلى أخروية هي «نهاية الزمان». هذا الانشداد يقتضي انتزاعاً من التعبير الحرفي، من الجمود في ماضٍ أقفلته النزعة الحرفية على نفسها؛ وبالعكس فإنّ انشداداً كهذا لن يكون دون علم (عرفان) أو معرفة، أو حدس بباطن الوحي

الإلهي، بمعناه الداخلي، بمعناه التأويلي (أي معناه الأسمى)، الآن النفسُ المشدودةُ في انتظار سامٍ، هو بالتحديد سرّ الإمامة، عدّة الإثني عشر إماماً. إنّ ظهور الإمام الثاني عشر علامة على تمام الإنسان الكامل (التام، المتكامل)؛ إنّها تبوح بما سميّ، في عرفانيات أخرى، سرّ الإنسان *Anthrôpos*. ولذا كان ممكناً القول إنّ أطروحة الإمامة تضطلع بوظيفة مشابهة لوظيفة مبحث المسيح في الحكمة الإلهية المسيحية.

إنّ ما سمّي في موضع آخر الكلمة Logos ذا الوجود القبلي، هو هنا النور المحمّدي أو الحقيقة المحمّدية، الخلق الأوّل، وهو أمر كُنْ الذي كان به الكون منذ الأزل، والمشيئة (الإرادة الأولى الصانعة بذاتها). يقدّم هذا النور «جهتين» تُدركان: جهة الظاهر المتجلّي في النبوّة، وجِهة الباطن، الحجب الإثنتا عشر حيث يقيم فيها النور النبوي أثناء نزوله وصعوده الذي يعيده إلى مبدئه. هكذا تتألّف، مع نور من هي «أمّ أبيها»، عدّة الأربعة عشر معصوماً. مع الإمام الثاني عشر الذي هو رابع عشر عدّتهم، يبلغ نموّ هذا النور حدّ الامتلاء ويكتمل سرّ تعيينه. هل ينبغي أن نتساءل ماذا كان سيجري لو أنّ الإسلام في جملته اتّبع تعاليم أئمّة التشيّع وعقائدهم؟ أي وجه كان سيبدو به الإسلام التاريخي؟ لكن السؤال المطروح على هذا النحو قد يكون دائماً من الخطأ طرحه، ما دام أنّ الواقعية، تحديداً، التي ندعوها «تاريخية» بالمعنى المعتاد للكلمة، ليست إلاّ القشرة، المظهر الغامض لتاريخ قدسيّ مستترٍ، حوادثه ودوامه هما حوادث سرّ طقسيّ *mysterium liturgicum* ودوامه. ولذلك كان علينا أن نقول إنّ كلّ التعليلات الاجتماعية والسياسية التي حاولت شرح التشيّع على مستوى قوانين السببية التاريخية، هي تعليلات تُجانِب ما يكوّن ماهية الوعي الشيعي وموضوعه، لأنّ زمان الإمامة يظل «بين الأزمان». لا يتعلّق الأمر بمشروعية سياسية ولا بيوتوبيا اجتماعية، ولكن بما يكوّن مغزى الإمامة، الذي بدأ مع فجر

الإنسانية مع شيث بن آدم كأوّل إمام [وصيّ] لأوّل نبيّ، وينتهي مع ظهور، أو مجيء، آخر وصيّ لآخر نبيّ. لقد بتنا نستطيع فهم ما يحرّك الإمامية بحمية وورع واجتهاد، نحو شخص الإمام الثاني عشر الذي كان منذ عشرة قرون، الإمام الغائب، الإمام المنتظر.

إنّ السيرة التي تقصّينا آثارها أعلاه تشير لنا متى وكيف بدأ زمان الغيبة هذا. وللدقّة نقول إنّ علماء الإلهيات الشيعة قسّموا الغيبة إلى حقبتين. الأولى تبدأ من اليوم الذي ترك فيه الإمام الحادي عشر، الإمام الحسن العسكري، هذه الدنيا في سامرّاء، عن عمر ثمانية عشر عاماً (٢٦٠ / ٨٧٣ ـ ٧٤) في ذلك اليوم، فإنّ الإمام الصبيّ، محمّد المهدي الذي كان تعيينه آخر عمل يقوم به أبوه في هذه الدنيا، قد غاب هو أيضاً، كما لو أنّ الإمام الحسن عندما ذهبت نفسه اصطحبت ابنها معها. أثناء الحقبة، المسمّاة الغيبة الصغرى، التي كان عليها أن تستمر سبعين سنة قمرية (٣٢٩ / ٩٤٠ ـ ٤١)، ظلّ الإمام مستتراً عن عامّة الناس ولم يتّصل حتّى مع عامّة شيعته إلا بواسطة أربعة نواب متعاقبين ذكرنا أسماءهم أعلاه؛ وثمّة عدد قليل من خاصّة شيعته أتيح لهم المثول في حضرة الإمام. الحقبة الثانية بدأت مع الرسالة الموجّهة إلى علي السامرائي والتي ترجمنا أعلاه نصّها. إنّها الحقبة المسمّاة الغيبة الكبرى. مع ذلك، فإنّ الإمام، لا في هذه الحقبة أو الحقبة الأولى، لم يتجاوز العتبة التي تفصل، دون رجعة، عالمنا عن العالم الآخر. فالإمام هو في موضع شبيه بموضع الذين رفعوا من العالم المرئي دون أن يتخطوا الموت: إدريس، إلياس، والمسيح أيضاً، بحسب ما قاله القرآن. لقد رجعنا أعلاه إلى بوديستڤا الذي رفض أن يدخل في النرڤانا قبل أن يخلّص الكائنات كلها. إنّ الانتظار الأخروي الذي يشكّل الإمام الثاني عشر قطبه يتواءم أيضاً مع انتظار ميتريا Maitreya [*]، أي بودا المستقبلي؛

[*] Maitreya هو بودا الخامس وهذا لقبه أما اسمه فهو Ajita أي المنصور.

ومع انتظار سوشيانت في الزرادشتية، ومع انتظار المجيء الثاني للمسيح في المسيحية. وثمّة غيبة لبطل ملحمي: غيبة الملك آرثر في الملحمة السلتية[٢٠]، وغيبة كيخسرو في الملحمة الإيرانية.

كلّ هذه الشخصيات تنتمي إلى عائلة الأبطال الأخرويين، الذين يحيون حياة خفية مع أصحابهم، على أرض قريبة من أرضنا دون أن تكون أرضنا. هنا مدخلية عالم المثال *mundus imaginalis* رئيسية. إنّ على الباحث الظواهري، «ليخلّص الظواهر»، أن يقول بـ «واقعيّة المثال» imaginal. لن يكون تأويل للغيبة الكبرى دون وجود هذا العالم الموازي لعالمنا (ونذكّر أنّ هذا العالم هو العالم الذي توجد فيه كلّ صور العالم الحسي، وهو عالم المدن المستسرّة «حيث تتجسّم الأرواح أو تتروّح الأجسام، بحسب التعبير الممتاز لمحسن فيض)، عالم يلج إليه ويرجع منه ثلّة من مختارين مخلَصين، لا بتميّز انتمائهم الاجتماعي طبعاً. ثمّة خشية، إذا لم يسلّم بوجود عالم مواز، من أنّ كلّ تعليل، هنا، لن يؤدّي سوى إلى تدمير موضوعه. لا يخلو الأمر، حتماً، من وعي ساذج يعتبر أنّ الإمام لا بدّ أن يوجد بالطريقة التي يوجد بها أي رجل مشابه كلياً لمن نعاصرهم ممّن هم بجانبنا كلّ يوم. لقد نوقشت، بشدّة، قضية بعض القائلين بـ «اعتماد نظام غذائي نباتي» المتحدّثين عن إمكانية أحيائية لبقاء متعدّد القرون وغير ذلك. لنتذكّر، فقط، أنّ أواخر فرسان كيخسرو أرادوا، هم أيضاً، أن يجدوه بهذه الطريقة، لكنّهم ببحثهم على هذا النحو **فأين** يجدوه؟ إنّ الحضور المستتر للإمام، ومعاصرته المستمرّة «بين الأزمان» ليسا حتماً استعارة أخلاقية أو تمثّل أسطوري، بل هما واقعية عالم المثال *mundus imaginalis* الذي فرضت فلسفته النبوية نفسها على السهروردي والأفلاطونيين الفرس لأنّهم علموا أنّه

---

٢٠. راجع ر. ف. هوبسن R.F. Hobson، **الملك الذي سيعود the King will return,** (Guild Lecture 130 ,.)، لندن ١٩٦٥.

من دون وجود هذا العالم ما كان لهم أن يفهموا واقعية الأحداث الروحية الغيبية، فوق الطبيعية.

إنّ الإمام الغائب، وحتّى ساعة ظهوره، لن يُرى إلاّ في حلم أو ظهورات على بعض الأشخاص لها طابع أحداث الرؤيا، إنّها لا تقطع زمان الغيبة، لأنّها بالضبط تجري في «زمان ما بين الأزمان»، ولأنّها لا تندرج كحدث مادي في تيّار وقائع التاريخ المادّي الذي يدوّنه ويشهد عليه أوّل قادم منه. إنّ حكايات رؤية التجلّي المقدّس كثيرة في الكتب الشيعية، ما ينبغي معه وضع تصنيف لأنماطها. يبدو الإمام الثاني عشر، في أغلب الأحيان، على صورة فتى أو شابّ بالغ الحسن. وهو يظهر في أحوال الضيق المادّي أو القلق الروحي، أو التيه عن الطريق مثلاً، أو في مسجد حيث يكون المؤمن وحيداً. وفي أغلب الأحيان، يدرك هؤلاء بعد مرور وقت أنّ من ظهر عليهم هو الإمام. ويعرف كلّ مؤمن شيعي أن بوسعه أن يتوسّل به. بل إنّا نعلم طوبوغرافيا محلّ إقامته السرّي. إنّه، على سبيل المثال، المجال المستسرّ للجزيرة الخضراء (أدناه الفصل الثاني، ٢)؛ سنلاحظ لاحقاً الالتقاء الاسمي الغريب، بين هذا الاسم واسم محلّ إقامة فرسان يوحنا Johannites من ستراسبورغ، لكن أليس في رسالة الإمام الأخيرة بعض شبه مع الرسالة الأخيرة لـ «ولي الله» (Ami de Dieu) من البلاد العالية Oberland؟ أدناه الفصل الثالث، ١). وإلى ذلك، فإذا علمنا أنّ الحياة لا تُحدُّ بشروط عالمنا المادي المرئي، عرفنا كيف أنّ بعض الروايات تتحدّث عن أحداث حياة الإمام الثاني عشر في العالم المستتر. ثمّة كلام أيضاً عن خمسة أبناء له، هم حكام المدن الغيبية (أدناه الفصل الثاني، ٣). إنّ التأمّل في الشخص المستتر للإمام الثاني عشر هو ولوج إلى «الأرض السماوية» لهورقليا، التي تبدي تشابهاً مع الأرض النورانية Terra Lucida في المانوية. «إنّ «مشاهدة الإمام في هورقليا»، بحسب تعبير أحد أبرز مشايخ

الشيخية هو مشاهدته حيث هو في الحقيقة: في عالم هو متحقّق concret وفوق المحسوس؛ ورؤيته تكون بجارحة يقتضيها إدراك عالم كهذا ـ، عالمٍ موازٍ لعالمنا لكنّه من طبيعة أخرى.

هكذا تُفهم القدرة التي يرفض بها الوعي الشيعي أن يتيه في ضلالين مميتين: ضلال العجز، عجز غير المؤهلين لإدراك التجلّيات الإلهية، بتشديدهم الركيك على أنّ الإمام الآتي لم يولد بعد (ولقد بتنا نعرف أنه بسبب وتيرة الاكتمال والامتلاء التي للعدد إثني عشر كان من الضروري أنّ الإمام الثاني عشر كائن وغير كائن حتّى الآن)، أو ضلال أبعد هو اعتراض المشكّكين: لقد ولد الإمام، لكنه تُوفّي في حياة والده. لذا كان من المستحيل على الوعي الشيعي أن يتخيّل قبولاً ما بأمرٍ ما يكون صدى أو استباقاً لـ «الربّ مات»؛ وذلك لأنّ الإمام الثاني عشر هو شخصية تقدّم نمطاً عن التطلّعات العميقة كالتطلّعات المتناسبة في المسيحية، مع خريستولوجيا الجسد الروحاني للمسيح. إنّ شخصية كهذه لا تظهر أو تغيب وفقاً لقوانين علم الأحياء أو التاريخانية المادّية، قوانين الولادة والموت الفيزيائيين، إنّه كائن فوق طبيعي وظهوره أو عدم ظهوره على الناس وقف على قدرتهم على رؤيته أو عدمها. إنّ ظهوره علامة على قيامتهم، إحيائهم. وهذا هو المعنى العميق للفكرة الشيعية عن الغيبة والظهور. وبحسب ما شرح لي الشيخ[*] الذي أحلت إليه منذ عدّة أسطر (راجع أعلاه الكتاب السادس، صص. ٢٨٠ و٢٩١)، فإنّ الناس أنفسهم هم الذين فرضوا غيبة الإمام، فإذا كان الإمام غائباً، فلأنّ الناس ما عادوا قادرين على رؤيته. إنّه لا يظهر ما دام لا يُنزَل على أمره. إنّ ظهوره ليس حدثاً قد يحصل في يوم محدّد، إنّه أمر يتحقّق يوماً إثر يوم في وعي المؤمنين الشيعة. وفي هذه الإثناء

[*] هو الشيخ سركار آغا أحد علماء الشيخية.

تظهر، بوضوح آسر، مواضع من تسميهم الروايات من أصحاب الإمام الغائب، أو أعدائه. وبهذا الوضوح تبدو دائرة الهداية، التالية دائرة النبوّة، والتي بحركتها تقود إلى **المقامات** (المراتب المستسرّة) الحاضرة بيننا، على الرّغم من كونها غير مرئية.

إنّ كسر دائرة الهداية، هي كسر للانتظار الأخروي، والعكس صحيح. وهذا الكسر، كما قلنا أعلاه، لا يمكن أن يرى فيه الوعي الشيعي إلاّ نفاقاً وكفراً. لنتذكّر العبارات من الرسالة الأخيرة التي وجّهها الإمام إلى علي السامرائي: سيأتي شيعتي من يدّعي المشاهدة ألاّ فمن ادّعى المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة فهو كذاب مفترٍ»[*]. وأشدّ من ذلك، فبحسب حديث يرويه المفضّل، فإنّ كلّ **المقامات** (مراتب الباطن) البادئة بـ «الباب» (أي المقام الأقرب من الإمام)، هي في الغيبة أيضاً، لأنّ الإمام في غيبته. لقد سنحت الفرصة لقول الآتي من قبل: ليس لأحد أن يزعم أنّه الإمام أو أحد أبوابه (وكيله الخاصّ المعيّن) ثم يدعو لنفسه بين الناس. إنّ في ذلك كسراً للإنتظار بكونه ماهية الحسّ الأخروي الشيعي، لأنّه من حيث يريد استباق الظهور فقد أخرج، بذلك، نفسه من التشيّع. وقد سبق أن وقع هذا الأمر، كما نعرف؛ هكذا كانت فاجعة البابية ثم البهائية. لكن هذه الفاجعة لا تعطي الحق لأحد أن يحمّل مدرسة ما مسؤولية معتقدات هي بحد ذاتها نفي لهذه المدرسة التي استشعرت بأنّ هذه المعتقدات كفر. لكنّ القول بعدم كسر الانتظار لا يعني أنّ الإمام، في غيبته وإن طالت، قد تخلّى عن محبيه؛ لقد كان منهم من رآه، لا في الحلم فحسب، بل كما قلنا من قبل، بل رآه بطريقة مستسرّة وفي ظروف مستسرّة. ومن كثير منها سنختار بعض الحالات. قبل ذلك سنصوغ ثلاث مقدّمات تأويلية تلخّص ما سلف.

---

[*] اعتمدت هنا النص الأصلي للرواية. في ترجمة كوربان لها يستخدم عبارة حوادث آخر الزمان محل خروج السفياني والصيحة.

لفهم الحكايات الآتية، ينبغي أن لا يُنسى ما يقوم على نفسه لدى محبي الإمام: ١) النقطة الأولى هي أنّ الإمام **يحيا** في محل مستترّ. وهذا المحل ليس في المحلّ الذي يقع تحت ملاحظة الجغرافيا الامبيرية، وليس له إحداثيات على خرائطنا. هذا المحل له طوبوغرافياه المستقلّة (أدناه الفصل الثاني، ٤). ٢) النقطة الثانية هي أنّ الحياة ليست مقصورة على شروط عالمنا المادّي المرئي بالقوانين الإحيائية التي نعرفها (دورة الكربون). إنّ ثمّة أحداثاً تجري في حياة الإمام الثاني عشر خلال زمان غيبته الكبرى؛ ولقد ذكرنا أعلاه أنّ له خمسة أبناء، هم حكّام المدن المستسرّة وإليها ستقودنا إحدى الحكايات؛ ولهؤلاء الأبناء ذرية؛ تجدر الإشارة هنا إلى التفكير بالطريقة التي تُولَد بها الكائنات في جنّة إيما Yima من إران وَج[٢١] Erân - vej[*]. ٣) والنقطة الثالثة أخيراً، هي المضمون الدقيق للسطور الأخيرة من رسالة الإمام الأخيرة. لقد شدّد العلماء الشيعة دائماً على أنّ قول الإمام بعدم المشاهدة، وتوكيده الصارم عليه كانا لإسقاط صدقية وإحباط أي محاولة من مثير للفتن، أو دسّاس يزعم أنّه نائب للإمام ليشرعن طموحه السياسي. إنّ كلّ زعم من هذا النوع هو بحدّ ذاته افتراء، ما دام أنّ التشيّع مهتمّ بالحدث الأخير لدهرنا Aiôn، السيادة العليا للإمام التي تعيد الأمور إلى حقيقتها (*apokatastasis*) وتعيد الحق لصاحبه، ولذلك سمّي الإمام، القائم، من يقيم. وفي المقابل، يتّفق العلماء الشيعة على عدم استبعاد أنّ الإمام يظهر «بخصوصية» كي يقيل عثرة مؤمن، مادّية كانت

٢١. حول Var de Yima، راجع كتابنا **أرض سماوية...**، ص. ٤٧٠.

[*] Yima هو الإنسان الأول أو الملك الأول، وهو جمشيد. وإران وَج هي وطن الآريين. كلاهما بحسب قاموس المصطلحات الزرادشتية.

أم معنوية، أو يرشد مسافراً تائهاً، مثلاً، أو يعين ساعياً إلى اليقين[٢٢]. إذا كان التاريخ القدسي للتشيّع ممتلئاً برؤى الظهورات المقدّسة، فلأنّها لم تكن إلاّ بمبادرة من الإمام. وإذا كان الإمام يظهر غالباً على صورة فتى بالغ الحسن، فإنّ من يتشرّف برؤيته لا يلتفت أبداً، إلى أنّه الإمام إلاّ متأخّراً، باستثناء حالات (سنرى إحداها لاحقاً). ومع الاستثناء، فإنّ حجاباً *incognito* يلفّ هذه الظهورات هو الحجاب نفسه الذي يعصم الأمر الديني من كلّ جمعنة [اختزاله في ظاهرة اجتماعية].

«كثير من الناس، يكتب أحد العلماء علي أصغر البروجردي[٢٣]، رأوا الحسن التّامّ للمختار (الإمام الثاني عشر)، لكن ما عرفوه إلاّ بعدما بارحهم»، لأنّ ما تلقّوه من أعطية، مادّية أو روحية، لا يكون إلاّ من عمل الإمام. رآه البعض في موسم الحج؛ وبعض آخر في مسجد الكوفة (المدينة الشيعية الأقدم بامتياز)؛ وبعض ثالث في مقام شيعي مطهّر. لكن لم يكن ثمّة رؤية جماعية، لأنّ الناس وإن رأوه، فهم غير قادرين على معرفته. هذا تماماً ما هو الغيبة الكبرى. الإمام يأتي ويذهب في كلّ أرجاء العالم، دون أن يَلْزَم مكاناً محدّداً، ودون أن يكون ثابتاً في مكان، أو يحصره مكان.

إنّ الحجاب نفسه يلفّ أصحابه. وعبارة حجاب تحمل معنى واسعاً ومعنى أكثر تعيّناً. بالمعنى الواسع للكلمة، فإنّ الأمر يتعلّق بهذا المقام (مرتبة الباطن) الذي توقّفنا عنده مراراً هنا، والذي حدّد عدد أفراده بتناسب رمزي؛ إنّ هذه المرتبة تظل محجوبة بيننا، من جيل إلى جيل، وكلّما

---

٢٢. علي أصغر البروجردي، **نور الأنوار** (بالفارسية)، طهران ١٣٤٧ / ١٩٢٨، ص. ١٧٧؛ وكذلك المجلسي، **البحار**، المجلد الثالث عشر، ص. ١٤٣.

٢٣. في ما سيأتي، راجع، ع. أ. البروجردي، **المصدر السابق ذكره**، ص. ١٦٦.

ذهب أحد أفرادها حلّ محلّه صاحب المقام الذي يليه. لقد لاحظنا حضور الفكرة نفسها في التصوّف. أمّا بالمعنى الأكثر تعيّناً، فإنّ أصحاب الإمام الغائب هم خاصّة الخاصّة من فتية، «فرسان»، (**جوانمردان**) ، في خدمته، في الأقربين؛ وسنرى لاحقاً أثناء حكاية «السفر إلى الجزيرة الخضراء»، المترجمة أدناه، ظهوراً لهم. مع ذلك فإنّ هؤلاء وأولئك يلفّهم الحجاب نفسه: هؤلاء للأسباب التي ذكرناها (الكتاب السادس، صص. ٢٧٨ وما يليها)؛ وأولئك لأنّهم لا يمكنهم أن يُعرَفوا أكثر من الإمام الغائب وهم خاصّته الذين لاقوه «في بلاده». وكما يكتب العالِم الذي استشهدنا به آنفاً «أولئك لا يعرفهم أحدٌ ولا يعرِّفون بهم أحداً، ولأنّ الناس لم يعودوا قادرين على معرفة الإمام، فإنّهم لن يعرفوا واحداً من أصحابه أو خدّامه. أولئك لا يقطنون منازلهم. ولا يُعرَف عملهم ولا مواقعهم. قد يحصل أن يقيموا علاقة مع البشر، لكنّ أحداً لا يعرف أحوالهم أو أوضاعهم. إنّهم ينصبون خيامهم في الصحاري، في جزر البحار، أو أكنان الجبال أو أعماق الوديان. وكثير من المسافرين، وأصحاب القوافل، والتائهين قد رأوا خياماً، منازل، قصوراً، خضرة خلابة، قد برزت وسط يباب الصحاري وبعضهم دخل إليها. رأوا وفهموا، ولمّا عادوا منها، لم يقدروا على إيجاد طريق العودة إليها، ولا على إرشاد آخرين إليها».

ولأنّ هؤلاء وأولئك قد ضمّهم الحجاب نفسه، فليس ثمّة معيار حاسم يتيح التمييز بين أشخاصهم، كما أنّ لا فائدة من السعي لذلك. ولمّا كان «محلّ» الإمام في الأرجاء كلّها، صحّ القول إنّ هؤلاء وأولئك «محلّهم» قريب من الإمام. إنّهم يشكّلون هذه الخاصّة، هذه «الفتوّة» («الفروسية»)، التي بها يتّصل العالم الأعلى مع العالم الأدنى، والتي من دونها لا تستمر الإنسانية قادرة على أن تكون. بواسطتها يتمّ اختيار متواصل لـ «من هم فوق البشر» من الإنسانية الآدمية (الثلاثمائة الذين هم على صورة

آدم) إلى الإنسانية الإسرافيلية المتمثّلة بالقطب الأعظم (الفرد الذي على صورة إسرافيل). إنّ طموح كلّ عاشق متيّم هو أن يكون مع أصحاب الإمام حين خروجه، أو تكتب له الرجعة ليكون معهم (انظر دعاء الزائر المترجم هنا صص.٢٤٩ وما يليها). لقد صاغت هنا الحكمة الإلهية الشيعية طرحاً طبعته بطابعها الواضح، وبالتساوق، كشفت النقاب عن توافقها العميق مع عائلات روحانية أخرى؛ وسنحاول لاحقاً أن نجعل «أصداءها» قابلة للإدراك عبر صوغ طرح «الفروسية الروحية [الفتوّة]». إنّ الحجاب الذي يضمّ فتوّة الباطن (الفروسية الغيبية) التي تحيط بالإمام، بمعنى أو بآخر، صارم بقدر حجاب فرسان الكأس المقدّسة Graal، كما خلصنا إليه آنفاً، بحيث لا نُقَاد بهم إليهم. إنّ أعمال السهروردي أتاحت هنا (الكتاب الثاني) استخلاص الآثار، من الملحمة الإيرانية إلى الملحمة العرفانية في إيران، التي مشت بنا على درب تراث موازٍ لتراث مأثرة پارسيفال Parsifal، كما ساقتنا إلى درب مجال الكأس المقدّسة. سنبيّن، لاحقاً، كيف قادتنا الأدبيات الشيعية المتعلّقة بالإمام إلى درب لقاء آخر. إنّ قيمة أخلاقية واحدة تحكم كلاً من احتجاب الفروسية الغيبية التي تشكّل مرتبة الباطن والكتمان (التزام الصمت) الذي فرضه الأئمّة ويلتزم به كلّ مؤمن ممتحن، أي اهتدى إلى المعنى الروحي للإمامة. لقد تميّزت هذه الأخلاقية *ethos* ـ منذ الكلمات الأخيرة التي قالها علي السامرائي ـ بهذه النزعة التشاؤمية التي تثق بشكل راسخ بصبح الظهور؛ بهذه الميزة، فإنّ كلّ مؤمن «قد امتحن قلبه للإيمان» يجيب يقظة المغيّبات ويستجيب لها. لأنّه بذلك يقترب الصبح، وهذا ما يكونه «صاحب الإمام». إنّا نفهم على نحو أفضل لماذا كلُّ مدّعٍ، علانية، أنّه صاحب للإمام ويزعم أنّه يتحدّث باسمه، يكون قد اقترف خيانة ولا يكون إلا مفترياً.

لا نسعى هنا إلى اختراق هذا الحجاب، ولكنّا نعرض ترجمة لبعض

حكايات شهود «أُخذوا ورأوا». وإذا لم يكن في وسعهم أن يرسموا لنا الطريق الذي اتبّعوه، فهم يستطيعون، على الأقل، أن ينبئونا بما رأوا أثناء خروجهم من المحلّ الخارجي للولوج إلى «ما بين الأزمان»، إلى ما لا نستطيع تسميته إلا بما سمّاه السهروردي حين اجترح عبارة بالفارسية: نا كجا آباد أي بلاد اللا ـ أين. ولأنّه المحلّ الداخلي، فهو محلّ حقاً، لكنه لا يمكن أن نسأل عنه بـ «أين»، لأنّنا لا نستطيع أن نتّجه إليه بالاعتماد على المعالم الأساسية للعالم المحسوس. إنّه بلاد «رؤى التجلّي المقدّس»؛ إنّه ينتمي إلى ما يسميه أيضاً السهروردي «الإقليم الثامن». إنّ عالم الملكوت الموازي للعالم المحسوس، له مكانه الخاصّ وعلم إحداثياته الخاصّ؛ أمّا العلاقة بين المكان في عالم الملكوت والمكان في عالمنا فلا نستطيع استشعارها إلاّ متى أفهمنا حكماؤنا كيف «يحيط» الجوهر الروحاني بالجوهر المادي، كيف أنّ النفس هي «المحل الروحاني» للجسم.

من بين الحكايات الكثيرة المتعلّقة بظهورات الإمام في «زمان الغيبة الكبرى» فإنّ النصوص، التي نعرض ترجمتها لاحقاً، تنتمي إلى أنماط مختلفة. اثنان منها (الأولى حكاية بناء مسجد جمكران، والرابعة لقاء في الصحراء) تضع العاشق في حضرة الإمام بشخصه. أما الأخريان (الثانية حكاية السفر إلى الجزيرة الخضراء والثالثة السفر إلى الجزر الخمس) فتقودان المحبّ إلى حضرة أصحاب الإمام أو أبنائه. كلّ مرّة يكون اللقاء طبعاً بقرار من الإمام؛ على الإنسان أن يؤهّل نفسه لرؤيته وليس له أن يقرّر أنّه سيلقاه أو أنّه، على الأقل، سينجح في لقائه (سنذكر نادرة لاحقاً). قد يحصل أنّ حضور الإمام يكون بدخول مفاجئ إلى المحلّ الذي يكون فيه العاشق أو الزائر، ومن هناك ينقله إلى محلّ حضوره (الحكاية الرابعة). ويمكن أن تبدأ حادثة الرؤيا إمّا بظهور أشخاص «ينتمون إلى عالم الإمام» ويُدخلون الزائر تدريجاً إلى هذا العالم (الحكايتان الأولى والثانية)، أو

بتحضير تأهيلي، كإبحار على سبيل المثال، يقود دون معرفة من يقودونه إلى العالم غير المعروف (الحكاية الثالثة).

إنّ لكلّ الحكايات سمة مشتركة ومميّزة، وهي أنّ العبور من إحداثيات العالم المحسوس إلى إحداثيات العالم غير المعروف يتمّ دون التفات ممن يعبر إلى اللحظة المحدّدة التي جرى فيها الدخول المفاجئ. إنّهم لا يستدركونها إلا بعد ما صاروا «هناك». ثمّة تفصيل مميّز أيضاً: إنّ دخول عالم الإمام في عالمنا قد يستمر بأثر ماذّي (كما بناء شِيدَ بأمره)؛ أو بواقعة أكثر إذهالاً، كأن يعود الزائر من لقائه بشيء شاهدٍ (كتاب، صرّة، مثلاً). وقد يكون مضمون الحدث أيضاً حكاية اهتداء جرت فعلاً، أي الاهتداء إلى اعتقاد التشيّع بمغزى الإمامة (الحكايتان الثانية والثالثة). لكن يبقى أنّ أموراً، مع ذلك، لم تُقلْ. فكما نبّهتنا حكاية السفر إلى الجزيرة الخضراء، فإنّ ثمّة أموراً لن نعلم بها، لأنّ الكتمان يمنع ـ أو قد منع ـ كتابتها. تفصح لنا الحكايات عن الحضور شبه الكامل للمحل الروحي الذي هو خارج المحل الخارجي، أي مقارنة مع هذا المحل الخارجي المحصور والحاصر. وهذا ما نسمّيه كلية حضور **نا كجا آباد** (بالنسبة إلى العالم المحسوس، المحل الروحي ليس له حيّز لأنّه في كل الأرجاء، راجع أدناه الفصل الثاني، ٤).

أخيراً، إنّ هذه الحكايات وكثيراً مما يشبهها ينبغي أن تُقرأ وتُفهم على أنّها استمرار لسيرة الإمام الثاني عشر. عندما نقول إنّ الإمام الثاني عشر هو منذ عشرة قرون تاريخ الوعي الشيعي فإنّنا لا نقصد التعبير بالاستعارة، أواستخدام حيلة كلامية، بل نقصد المعنى «الواقعي» لعالم المثال. المحلُّ في هذا العالم حيث يظهر محلُّ الإمام هو المسرح والمرآة لمحلّ الإمام (ولذا لا ينبغي، والحال هذه، أن نبحث عن الإمام في المرآة). هذا ما يشرحه، بروعة، السهروردي (في توافق تامّ مع ما سيشرحه

لاحقاً سودنبورغ Swedenborg عمّا يتعلّق بعالم الرؤى). في علم انعكاس الضوء الباطني، فإنّ جارحة إدراك الظهورات في المرايا هي القوّة المتخيّلة، إنّها نفسها انعكاس للضوء *Katoptron*، مرآة، ومرآة الوعي. ومن هنا، فبقولنا إنّ هذه الرؤى، الظهورات، هي سيرة، تاريخ الإمام الثاني عشر، فإنّا نرمي إلى أنّ هذا التاريخ إذ يجري في العالم الموازي فهو تاريخ ـ نقيض antihistoire بلحاظ التاريخ بالمعنى العادي للكلمة؛ إنّه لا يتداخل في هذا العالم بأكثر مما تَمْثُل الصورة في المرآة، بالطريقة التي يلازم بها اللونُ الأسودُ الغابةَ السوداء. إنّ محلّ هذه الظهورات هو المحلّ الروحي، كما أنّ زمانها هو «ما بين الأزمان». إنّها تحرّر الإنسان من قوانين التاريخ والمكان حيث يجري التاريخ بالمعنى المتداول. إنّها لا تخضع لقوانين السببية التاريخية؛ لا يمكن أن «نشرح» التاريخ الغيبي للإمام الثاني عشر بآلية هذه القوانين. إنّ مبدأ أحداث التجلّي المقدّس هو التخلُّص من هذه السببية. ويكون هذا المبدأ في الوجهة المقابلة والمعاكسة لوجهة لاهوتيينا وفلاسفتنا[*] الذين «يبحثون عن الربّ في التاريخ». إنّ «تاريخ» الإمام الثاني عشر هو تخلّص من التاريخ [بالمعنى السائد]. وإذا لم نفهم ذلك، فلن نستطيع الدخول إلى عالم الإمام، وسنلجأ إلى تعليلات «علمية» قد تكون نتيجتها الأكثر جلاء إلغاء ما نسعى إلى تعليله.

[*] يستخدم كوربان الـ «نا» أحياناً للإشارة إلى ما يندرج في سيرة الفكر الشيعي، وأحياناً أخرى للإشارة إلى ما يندرج في تاريخ الأفكار الغربية. والسياق هو الحائز.

الفصل الثاني

في زمان الغيبة الكبرى

١ ـ مسجد جمكران

إنّ الحكايات، التي نقدّم ترجمتها هنا، ستؤكّد أنّ علاقة الجماعة الشيعية بإمامها تُصان، بالضرورة، في الجنبة العرفانية *dimension mystica*، ما دام أنّ ظهور الإمام يهيمن على الوعي الشيعيّ كلّه. وبالكاد يخلو كتاب من الكتب المتعلّقة بالإمام من فصل عن شهادات ممن رأوه في المنام أو اليقظة. إنّ كلّ هذه الحكايات يؤلّف «تاريخ»، أو للدقّة، التاريخ القدسي للإمام الثاني عشر في زمان الغيبة الكبرى، زمان «ما بين الأزمان». ولقد قلنا إنّ هذا التاريخ يجري «ما بين الأزمان»؛ إنّ لمدّة الحدث المَحيْي مقياسُها الخاص؛ إنّها لا تندرج في إطار الوقائع المادّية المتعاقبة (Chronologie)، ولا تُقاس بوحداتها. إنّ ما يمكن إدراجه هو الموقع situs الكرونولوجي للرائي قبل الرؤيا وبعدها، ولكن لن يكون لدينا في هذه الحالة إلاّ القشرة مقارنة مع الحدث الحقيقي، ما دام أنّ الرائي لم يكن هناك «أثناء» الحدث.

وأنّ هذا الحدث لا يستند إلى مبادرة المرء أو إلى قراره، فهو ما تبديه نوادر عدة قد يكون صعباً إيجاد أصلها، ولكنها ليست أقلّ فصاحة لأنّها تقول بالضبط ما قالته. سأنقل النادرة الآتية، النموذجية بخاصّة،

تناهت إلى علم صديق إيراني رواها لي منذ بضع سنوات[٢٤]. كان ثمّة مجتهد (أي أحد العلماء الذين نذروا حياتهم كلّها للبحث والإستنباط من الروايات الشيعية) يتشوّق لرؤية الإمام الغائب، فراح يكثر من الصلوات والأعمال ليتمكّن من رؤيته، ثمّ في إحدى الليالي رأى في منامه رجلاً قال له إنّه بباب كذا من أبواب أصفهان، عند فجر يوم كذا، عند أحد الصنّاع، سيرى الإمام. فتردّد، غير أنّ المنام تكرّر في ثلاث ليال متتالية. فذهب إلى المكان المحدّد، وحين همّ بالدخول إلى منزل الحرفيّ خرج منه فتى. فدخل وقدّم نفسه للحرفيّ شارحاً له بأناة سبب مجيئه صباحاً، فأجابه: «ولكنّ الإمام كان هنا للتوّ، وقد خرج حين دخلت». وعلّق صديقي الإيراني قائلاً: قد يظهر الإمام على أي هيئة، ليس أنت من تجده لتراه، بل هو من يقرّر إن كنت أهلاً لرؤيته، أي إن كنت أحد أصحابه، إن كنت تنتمي إلى عالمه - إنّ الانتماء إلى عالم أصحاب الإمام هو امتلاك القدرة على إدراك الصور الروحية، القدرة على «مشاهدة الأشياء في هورقليا». وامتلاك هذه القدرة وإعمالها لا يستندان إلى مبلغ جهد المرء وعلمه. قد يحظى بها رجل بسيط كما متفقّه أو روحاني. إلى الإمام يرجع أخذ المبادرة.

هكذا خبر الوعي الشيعي الأمر، وهذا ما ترسمه بطريقة خلاّبة نشأة مسجد جمكران. كان مسجد سامرّاء في العراق المحلَّ الذي غاب فيه الإمام عن ناظري الناس، عن ناظري أعينهم الجسمانية؛ أمّا مسجد جمكران في إيران فهو أحد محالّ ظهور الإمام لعيني الجارحة اللطيفة التي من دونها يبقى علم الاناسة ناقصاً، أو مختزلاً، أو ممدّياً للروحيّ المتحقق، أو رادّاً إيّاه إلى التوهّم، أو الهلوسة وإلاّ فيجعله مجرد رؤية

---

٢٤. حكاية السيد سيّد حسين نصر، طهران، كانون الأول ١٩٥٩.

فكرية[٢٥]. ولهذا السبب جعلنا مرجع المقاربة الظواهرية للوعي الرؤيوي أطروحةَ الوجود (ontology) السهروردية، لأنّها هي من شدّد بامتياز على المحلّ الماورائي «لعالم الرؤى»، وبهذه النقطة استمرّ تأثيرها طوال قرون. وكذلك، فإنّ إتمام الزيارة من القرب أو من البعد، إن في سامرّاء أو في جمكران يفترض بالزوّار العبور من الإدراك المحسوس إلى نمط إدراكي أعلى[٢٦].

جمكران هي واحة، تقع على بعد حوالي ستة كلم جنوب ـ شرق مدينة قم، في الصحراء، على مقربة من الجبال التي تأخذ مع تصّرم المساء أخيلة، كأخيلة أبنية الطوب التي تؤلّف القرية الرابضة عند سفوحها، هناك في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، على إثر ظهور الإمام الثاني عشر على شيخ كان يقيم فيها، بُني المسجد الذي صار مزاراً لكلّ الشيعة الإثنا عشريين. إنّ ظروف هذا الظهور هي ما يشغلنا قبل أي شيء آخر، وهي ما سنركّز عليه. إنّ معلوماتنا عن إنشاء المسجد المشيّد في جمكران

---

٢٥. لقد شددّنا مراراً خلال هذا المؤلف على ضرورة عالم المثال **mundus imaginalis**، وعلى صلته الماهوية بتثمين المعرفة المتخيّلة وفكرة «الجسم اللطيف» (انظر الفهرس). حول اللازمة الأخيرة، فإن فلاسفتنا صاغوا معطيات رواياتهم في قاموس مصطلحات يلتقي مع قاموس بروقلوس[*]: انظر كتابنا **أرض سماوية**، الفهرس.

[*] إشارة إلى كتاب الإفلاطوني المحدث بروقلوس (٤١٢ ـ ٤٨٥) مفردات اللاهوت.

٢٦. هذا ما قام بتحليله على نحو وافٍ الشيخ أحمد الأحسائي في شرحه الزيارة الجامعة (زيارة روحانية مخصوصة بالأئمة الإثني عشر)، مظهراً كيف أن ما ورد في المقدمة قبل البدء بالزيارة وما تضمنته من أعمال وأدعية متعاقبة للدخول إلى المقام المطهّر هي «أعمال انتقال» تؤدّي تدريجاً إلى الانتقال من عالم الإدراك المحسوس العام إلى عالم الإدراك فوق المحسوس[*]. راجع حولية قسم العلوم الدينية في مدرسة الدراسات العليا، سنة ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩، صص. ١٥١ وما يليها.

Annuaire de la Section des Sc. Relig. De l'École des Hautes Études, année 1968-1969, pp. 151 ss.

[*] راجع: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، الشيخ أحمد الأحسائي، بيروت، دار المفيد، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م، صص. ٣٣ ـ ٣٦ . وفيها يُؤوّل الشيخ ما ورد عن الإمام الهادي عليه السلام من توجيهات لزائر المقام.

تعود إلى أحد مؤلّفات إبن بابويه الكثيرة؛ لم يعثر على المؤلف حتّى الآن، ولكن، لحسن الحظ، فإنّ الحكاية قد أثبتت في كتاب اسمه تاريخ قم، دونّه أحد معاصريه. وقد عثرنا عليها في واحدة من التوليفات العلمية التي تعود لعالم شيعي متبحّر إيراني من القرن الماضي، هو الميرزا حسين النوري[٢٧].

إنّ الحكاية، التي تروى بضمير المتكلّم، تنقل كلمات الشيخ الذي ينسب إليه أنّ الإمام الثاني عشر حدّثه في ليلة من شهر رمضان ٣٧٣ / شباط ٩٨٤. وهذا الميقات (الخارجي، طبعاً) لا يفصله عن ميقات بدء الغيبة الكبرى إلا أربعون عاماً. تعرض بداية الحكاية تفاصيل من المهمّ استخلاصها لكونها تذكّر بالشعائر الرمزية المتبّعة في الأعراف التأهيلية[*]. وفيها في المقام الأول شعيرة تغيير الثياب. وهذه السمة ترد في حكايات أخرى لها، أيضاً، ميسم الحكايات التأهيلية. وهكذا نلاحظ، في حكاية «الغمامة البيضاء» (أعلاه الكتاب ٧، الفصل الثالث، ٣) أنّ الإمام في لحظة معيّنة يظهر وعليه رداءان يعلن لونهما الرمزي أنّا قد جزنا إلى عالم

٢٧. قصة مسجد جمكران رواها الميرزا حسين النوري، **كلمه طيبه**، طبعة تيبوغرافية، طهران، ك ـ ف. إسلامية، د. ت.، صص. ٤٥٧ وما يليها. مستنداً إلى **تاريخ قم** للحسن بن محمّد القمي، نقل فيه بضع صفحات من مؤلّف لا زال مفقوداً لابن بابويه (**كتاب مؤنس الحزين في معرفة الحق واليقين**). وكما يلاحظ المحقّق ميرزا حسين النوري فإن عام ٣٩٣ / ١٠٠٣ خاطئ، ما دام أن ابن بابويه صاحب المؤلّف المصدر قد توفى عام ٣٨١/ ٩٩٢. ويلحاظ الالتباس المعتاد في الخط العربي بين كتابتي سبعين وتسعين، فمن البديهي إن حصول زيارة الإمام ينبغي أن يكون في ١٧ رمضان ٣٧٢/ ٢٢ شباط ٩٨٤. وإلى ذلك، أن يفضي ميرزا حسين النوري (صص ٤٦٠ وما يليها) إلى نقد ببليوغرافي علمي لتاريخ قم، كتبه بالعربية حسن بن محمّد القمّي، وترجمه إلى الفارسية، في ٨٦٥ هـ، حسن بن علي بن عبد الملك القمّي، وهذه النسخة الفارسية قد نشرها السيد جلال الدين الطهراني (طهران ١٣١٣ هـ.ش.). لا زال الأصل العربي مفقوداً؛ ويبدو أنه كان في القرن السابع عشر، ما دام المجلسي لم يتمكّن من إيجاده، في حين أن أحد معاصريه، مير محمّد أشرف (في كتابه **فضائل السادات**)، اقتبس من الأصل العربي، لا النسخة الفارسية.

[*] Initiation هنا بمعنى الانتقال من مرتبة أدنى إلى مرتبة أعلى تتيح مزيداً من المعارف والأسرار.

الملكوت. وكذا يوضح لنا مقطعٌ أورده القاضي سعيد القمّي في شرحه التأويلي أنّ الإمام الخامس، محمد الباقر، وقبيل إدخال صاحبه إلى الملكوت[*]، دخل إلى مصلّى له لتغيير الثياب، وحين عودته لبس ما كان خلعه. في عُرف أسرار ميثرا Mithra، الإرتداء المتعاقب للأثواب يتناسب مع درجة العروج، وهو شعيرة معروفة في تاريخ الأديان. إنّ خلع ثوب وارتداء آخر هو بالفعل، شعيرة تصاحب، بالضرورة، الانتقال من عالم إلى آخر، شعيرةٌ تعني أننا لا ندخل عالماً أعلى بالطبيعة والجوارح التي تكون لنا في عالم من درجة أدنى.

كما سنلاحظ من بداية الحكاية التي ستأتي، فإنّ الخطوات التي قام بها شيخ جمكران، في لجّة الذهول التي ألقته فيها الدعوة فوق العادية، تتناسب سمة إثر سمة مع العرف التأهيلي المشهور. وبالرّغم من أنّها لا تتمّ باحتفالية طقوسية، فإنّ دلالتها واحدة. لمرتين يضع الشيخ ثيابه العادية عنه، ولمرتين يحذره صوت زاجر من الإخطاء. هذه الثياب ليست ثيابه؛ هي ثياب حياته اليومية الخارجية، وليست ثياب نفسه، التي وحدها يمكن ارتداؤها للولوج في الملكوت، لأنّها وحدها ثيابه؛ الثياب المدنّسة ليست ثياباً وليست ثيابه؛ الثياب المطهّرة هي ثياب النفس، ثياب لحظة تأهيله. هنا أيضاً، يجد الشيخ، وقد نُبّه إلى خطأه، ثيابه التي له، والتي بها وحدها يمكنه أن يمثُل هناك حيث تلقّى دعوة للمثول (ولأنّها ثيابه حقاً، وجدها توّاً دون أن يبحث عنها).

ثمّة تفصيل آخر: كان الشيخ يبحث، دون جدوى، عن مفتاح منزله

[*] أورد الرواية المجلسي في **البحار**، ج ٥٤، صص. ٣٢٧، ٣٢٨ تحقيق محمد تقي اليزدي ومحمد الباقر البهبودي، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بحسب اسطوانة مكتبة **أهل البيت عليهم السلام**، الإصدار الأول. وصاحب الباقر عليه السلام المقصود هو جابر الجعفي.

للخروج. فحذّره الصوت نفسه: لا مفتاح للخروج والدخول إلى العالم حيث ينتظرونك (كما أنّ المغترب في حكايا السهروردي التأهيلية لم يَحتَجْ إلى مفتاح لينفتح الدرب إلى لقاء المَلَك، خارج السجن؛ بل إلى آخرين فتحوا له الباب). أخيراً، عندما مضى به محدّثوه المستسرّون إلى حضرة الإمام، رآه الشيخ محاطاً بثلّة من أشدّاء دلّت أثوابهم على أنّهم من أصحاب الإمام. وعلى مقربة من الإمام راح حكيم فاضل يقرأ، وقد عرفه الرائي على أنّه الخضر، النبي المغيّب الذي يتواجد في نواحي عين الحياة، مرشد كلّ من ليس له مرشد من البشر أو ليس له من مرشد سوى الإمام. وغالباً ما تدخّل أو سيتدخّل أيضاً على مدى النصوص المعروضة هنا. وهو يصاحب الإمام الثاني عشر، وثمّة من يماهي بينه وبين الإمام نفسه. باختصار فإنّ كل تفصيل كان في موضعه الملائم، لينبئنا أنّ حضور الإمام يتحرّر من عالم الإدراك العامّ، وليشير علينا بالمحلّ الذي أدخل إليه الرائي، وبالمحلّ الذي جرى فيه لقاء الإمام. إذاً لنتابع نصّنا هنا.

«أخبر الشيخ العفيف الصالح [حسن بن مثلة الجمكراني] (سيشار إليه لاحقاً بـ حسن) فقال: كنت ليلة الثلاثاء السابع عشر من شهر رمضان عام ٣٧٣ هجرية (٢٢ شباط ٩٨٤)[٢٨]، نائماً في بيتي. فلمّا مضى نصف الليل، فإذا بجماعة من الناس قرعوا باب منزلي فأيقظوني وقالوا: قم وأجب الإمام محمّد المهديّ، صاحب الزمان، فإنّه يدعوك. فقمت مضطرباً وتهيّأت، وقلت في نفسي سيذهبون حتماً قبل أن استعدّ. لبست قميصي، لكنّي سمعت نداء يقول: اخلع قميصك، فهو ما كان قميصك. فعجبت وأردت لبس سراويلي. فسمعت النداء نفسه يقول: ليس ذلك منك. فخذ سراويلك. فتركته وأخذت سراويلي. فقمت إلى مفتاح الباب أطلبه فنودي

٢٨. حول تصحيح الميقات على هذا النحو، راجع الهامش السابق.

بي مرة أخرى: الباب مفتوح. فلما جئت الباب وجدته مفتوحاً، ورأيت قوماً من الأكابر فسلّمت عليهم، فردّوا ورحّبوا بي، وذهبوا بي إلى الموضع الذي أقيم فيه المسجد.

«فلما أمعنت النظر رأيت أريكة (تخت بالفارسية، trône) فرشت عليها فرش حسان، وعليها وسائد حسان. ورأيت فتى في زي ابن ثلاثين متّكئاً عليها؛ وبين يديه شيخ (پير بالفارسية، Sage)، وبيده كتاب يقرأه عليه. وحوله أكثر من ستين رجلاً يصلّون في تلك البقعة. على بعضهم ثياب بيض، وعلى بعضهم ثياب خضر. كان ذلك الشيخ هو الخضر فأجلسني».

ثم أتت اللحظة التي فهمنا عندها أسباب دعوة الإمام إيّاه: ثمّة مغتصب لحقٍّ، هو حسن [بن] مسلم قد استغلّ أرضاً مقدّسة وانتهكها. والشيخ حسن الجمكراني حُمّل رسالة إلى ذاك الرجل ليعيد الأرض كي يبنى عليها مسجد.

«فدعاني الإمام باسمي وقال: اذهب إلى حسن بن مسلم وقل له: «إنّك تعمر هذه الأرض منذ خمس سنوات وتزرعها، وهذا العام أيضاً، لا رخصة لك في زراعتها. وعليك ردّ ما انتفعت به من غلّات هذه الأرض ليبنى فيها مسجد». وقل لحسن بن مسلم: «إنّ هذه أرض شريفة وقد اختارها الله من غيرها من الأراضي، وأنت قد أضفتها إلى أرضك. وقد جزاك الله بموت ولدين لك شابّين، فلم تنتبه من غفلتك. فإن لم تفعل ذلك لأصابك من نقمة الله من حيث لا تشعر».

فقال الشيخ حسن الجمكراني للإمام: «يا سيّدي ومولاي لا بدّ لي من علامة فإنّ القوم لا يقبلون ما لا علامة ولا حجّة عليه، ولا يصدّقون قولي. ـ الإمام: سنعطيهم العلامة هناك، ليصدق قولك. فاذهب وبلّغ رسالتنا، واذهب إلى السيد أبي الحسن الرضا وقل له: يجيء ويَحضُر حسن

بن مسلم ويطالبه بما أخذ من منافع تلك السنين ويأخذه منه ليبني المسجد. وليدعُ أكابر البلاد من رهق حتّى أردهال التي هي لنا، ـ وليباشروا بناء المسجد».

يحدّد الإمام، أعلاه، شرائط الوقف؛ ويبيّن لهم الصلوات والأدعية للزوّار حين أدائهم الصلاة في مسجده (عدد السور، والآيات، عدد الركعات)؛ ولا تزال توجيهات الإمام متّبعة من زوّار جمكران منذ عشرة قرون. يقول الإمام «من صلى هذه الصلاة كأنّما صلاها في البيت العتيق (أي عند الكعبة في مكّة)». وبإشارة من الإمام، يغادر الشيخ حسن الجمكراني، لكنّه ما إن يخطو بضع خطوات في كلّ مرّة من مرتين، حتّى يدعوه الإمام إليه. في المرّة الأولى ليقول له إنّ ثمّة قطيعاً لراعٍ اسمه جعفر الكاشاني، وسيجد فيه كبشاً وافر الصوف، أبيض اللون وأسوده، وله سبع علامات؛ فليشتر هذا الكبش وليذبحه ويوزّع لحمه على المرضى ومن به علة شديدة، فيشفون. وقد أقيم تماثل بين ذبح الكبش وذبح البقرة الوارد ذكره في السورة الثانية من القرآن (٢: ٦٧ ـ ٧١) جزاء وتطهيراً (تذكّر هذه الآيات القرآنية بـ كتاب الأعداد التاسع عشر، ١ ـ ١٠). وفي المرّة الثانية، يستدعيه الإمام ليعلمه بـ «حضوره» في هذا الموضع خلال سبعة أيام، أي حتّى الليلة من شهر رمضان المسماة «ليلة القدر»[٢٩].

ونرى أنّ ما يقوله الإمام لا يخلو من الرموز. يتابع الشيخ حسن الجمكراني حكايته؛ يخرج من موضع التجلّي المقدس وزمانه حيث كان هو شاهده الوحيد وصاحب حظوته، ليعود إلى المدة المتواصلة للإدراك العام ومكانه. إنّ إطار الوقائع اليومية الذي علّقه التدّخل فوق الطبيعي لعجزه عن تأطيره، يستعيد مساره، والآثار التي ستندرج فيه ستقيم التزامن الوحيد

٢٩. حول «ليلة القدر»، راجع أعلاه، ص. ٦٩ الهامش ١١.

المتوفّر لدينا بين حدث الرؤيا والحدث المرئي، التاريخي؛ هذه الآثار ستكون تطبيق توجيهات الإمام وبناء المسجد. يقول الشيخ «عدت إلى داري وأمضيت ليلي في تأمّل عميق حتّى أسفر الصبح». فذهب إلى صديق له، وذهبا معاً إلى موضع ظهور الإمام. فوجئا برؤية سلاسل وأوتاد على الأرض. ورأى الشيخ فيها العلامة الموعودة. فقصد الصديقان السيد أبا الحسن الرضا، كما أمره الإمام. وهناك لاحظ الشيخ حسن أنّ مجيئه كان متوقّعاً: «أنت من جمكران؟ سأله السيد. فقصّ عليه الشيخ ما حدث في الليلة الفائتة. ردّ عليه السيّد «يا حسن، في هذه الليلة كنت نائماً فرأيت شخصاً يقول لي: إنّ رجلاً من جمكران يقال له حسن يأتيك صباحاً. ولتصدّقنّ ما يقول واعتمد على قوله، فإنّ قوله قولنا، فلا تردّنّ عليه قوله. ـ فانتبهت من رقدتي وكنت انتظرك إلى الآن».

وابتداء من هذه اللحظة، سيتولّى السيد أبو الحسن الرضا قيادة العمليات، منفّذاً تعليمات الإمام التي نقلها إليه الشيخ حسن. فأسرجت الخيول واقترب الرفقاء الثلاثة من الراعي جعفر الكاشاني. وكان الكبش الذي وصفه الإمام بين القطيع وقد جرى نحو الشيخ حسن. فأخذه الشيخ ليعطي ثمنه للراعي ويأتي به، فأقسم الراعي جعفر: «إنّي ما رأيت هذا الكبش إلاّ اليوم، وليس من قطيعي. لقد رأيته صباحاً وحاولت دون جدوى أن أُمسك به. والآن أتى إليكم».

وذبح الكبش في الموضع الذي أمر به الإمام. لقد تحدّثوا إلى حسن بن مسلم مغتصب الأرض المطهّرة، وأرغموه على إعادة منافعها التي استولى عليها. وتحدّثوا إلى أكابر رهق. باختصار لقد فعلوا كلّ ما هو لازم لمسجد الإمام. وحمل السيد أبو الحسن الرضا السلاسل والأوتاد إلى بيته في قم؛ وعلقت على بوابة داره، وكان للتمسّح بها آثار عجيبة. ويبدو أنّها بعد وفاة السيّد، قد اختفت على نحو غامض كما ظهرت على أرض جمكران، عندما أسفر الصبح في ختام ليلة الرؤيا.

هذه هي باختصار الأحداث التي قصّتها علينا رواية جمكران. وهناك على مقربة من هذه الناحية، وقد أزهت خضرة، يرتفع الآن المسجد الذي بني بأمر الإمام، ولا زال، لما يقرب العشرة قرون، مزاراً لكلّ الشيعة، لاسيّما الإيرانيون منهم. ولا تزال تكتظّ فيه حشود الزائرين حتّى أيّامنا هذه، وإن كانت مجلّلة بالوقار الذي يجلّل كلّ عمل تقوائي موضوعه الإمام الغائب.

في أواخر خريف إيراني بهيّ (١٩٦٢)، وفي ختام نهار في قرية كهك، المستقرّة في وادٍ منبسط إلى سفح جبل قريب، وفيها كان قد اعتزل الملاّ صدرا الشيرازي لعقد من الزمان، سنحت لنا الفرصة أن نأتي إلى جمكران بصحبة رفيقين عزيزين إيرانيين. أحدهما من اقتبسنا عنه آنفاً تعقيباً على حكاية منام تشهد، إن كان من داعٍ، على الحضور المحوريّ للإمام في القلوب الشيعية. ولقد احتفظنا من هذه الزيارة Pelerinage بذكرى آسرة، وما لا شك فيه أنّ في هذا الموضع بمحيطه الجيولوجي الغريب، وحيث مسجد الإمام رافعاً في الأرض تحدياً رائعاً حمله الإيمان بالمغيّبات إلى حقبتنا، يبدو كلّ شيء ممكناً. إنّ الحكايات كالتي نعرضها في هذا الفصل تتّخذ في هذه الناحية الوقورة والمهيبة وضوحاً يختلف كلياً عمّا نقرأه في بلادنا، في صخب مدننا، أو على قارعة طرقاتنا. في الصحراء، لا يبدو أي درب مختلفاً عن درب آخر. وإذ ضللنا سبيلنا، صاح أحد رفيقينا ب راكب جواداً، وُفقّنا بأنّه كان يعبر على مقربة منّا، «أين الطريق إلى مسجد إمام الزمان؟» هاتان الكلمتان إمام الزمان، وقد نبضتا في صمت الوحدة التام، الوحدة الصافية صفو السماء المهيبة، أعطتا للذي يُنادَى على هذا النحو بأمل وشوق منذ عدّة قرون، قوّة واقع حقيقي، ومع أنّ وقته كما وقت البارقة، إلا أنّه حقيقي . . . مادام أننا الثلاثة كنا نبحث عن طريقنا إليه، وقد بُيِّنَ لنا هذا الطريق.

لقد قلنا أعلاه إنّ حكاية إنشاء مسجد جمكران تنتمي إلى نمط محدّد من أنماط ظهور الإمام في زمان الغيبة الكبرى. في حكايات هذا النمط، فإنّ من حظي بشرف هذا الظهور لم يُحضَر بين يدي الإمام فحسب، بل كان يعي أنّه في حضرة الإمام. يتمّ حضور الإمام فجأة في موضع الرائي ثم يحيط به كما «يحيط الجوهر الروحي بالجوهر المادي». ثمّة أنماط أخرى لا يؤتى بالزائر إلى حضرة الإمام؛ أو بالأحرى «بين يدي الإمام». فيها لا بدّ من اجتياز مراحل في طوبوغرافيا غيبية لن نجدها أبداً على خرائطنا، ما دام أنها أيضاً من «الإقليم الثامن». إلى هذا النمط من الحكايات، تنتمي الحكايتان الأوليان من الثلاث الآتيات.

٢ ـ السفر إلى الجزيرة الخضراء في البحر الأبيض

الحكاية الأولى من هذه الحكايات الثلاث، التي تحكي قصة الجزيرة الخضراء (L'Île Verte)، أوردها المجلسي في موسوعته الكبرى للأحاديث الشيعية[٣٠]. وهي وثيقة وجدها في مكتبة النجف، أي مقام الإمام الأول علي بن أبي طالب، في العراق (لقد جرت الإشارة إليها من قبل هنا، إذ في خزينة هذا المقام وجد صديقنا عثمان يحيى مخطوطة التفسير العرفاني التي كتبها بيده حيدر الآملي[*]). كتب هذه الوثيقة شيخ بارز من الكوفة، الشيخ الفضل بن يحيى بن علي الطيّبي الكوفي، وهو قد سمع الحكاية من فم من كان بطل هذه التجربة العجيبة، وهو شيخ إيراني من مازندران (وهي مقاطعة تشاطئ جنوبي بحر قزوين)، الشيخ علي بن فاضل المازندراني (أي من موطن حيدر الآملي، أعلاه الكتاب الرابع، الفصل الأوّل).

---

٣٠. عن حكاية الجزيرة الخضراء، راجع المجلسي، **البحار**، المجلد الثالث عشر، صص. ١٤٣، ١٤٨، والنسخة الفارسية، الفصل السادس والعشرين، صص. ٤٣٧ وما يليها.

[*] وهو تفسير المحيط الأعظم المشار إليه في المصادر.

وقد فصّل المدوّن، الشيخ الفضل بن يحيى، بدقّة، الظروف. لقد كان في كربلاء، في العراق أيضاً، في زيارة لمقام الإمام الثالث، الإمام الحسين، حفيد النبي، والذي تلقى عليه التحية بـ«سيّد الشهداء». وفي يوم النصف من شعبان من عام ٦٩٩ هجرية، الموافق فيه ١٩ أيار ١٢٩٩ (وهذا الميقات ذو دلالة إذ أنّ ليلة الخامس عشر من شعبان هي ذكرى ولادة الإمام الثاني عشر، الإمام الغائب). وجرت محادثة طويلة مع شيخين بارزين كانا هناك للزيارة أيضاً (وهؤلاء الشيخان من جبل الحلّة في سوريا[*]، والذي كان على الدوام موئلاً شيعياً، يدعيان الشيخ شمس الدين بن نجيح الحلّي والشيخ جلال الدين عبد الله بن الحوّام الحلّي). وقد أبلغا مدوّن حكايتنا العجيبة، أنّهما، قبل وقت قصير، كان في زيارة إلى سامرّاء (وهي محلّة مطهرّة شيعية، وقد أتينا على ذكرها آنفاً، وفيها قضى نحبه الإمام الحادي عشر الحسن العسكري، وفيها دخل ابنه في الغيبة)؛ وقد سمعا شيخاً إيرانيّاً يروي «حكاية ما شاهده ورآه في البحر الأبيض والجزيرة الخضراء من العجائب».

وكان مدوّن الحكاية متشوّقاً إلى سماع الحكاية على لسان بطلها. فغادر توّاً إلى سامرّاء، آملاً لقياه هناك. وفي الواقع، فقد سنحت فرصة اللقاء به في الحلّة. وقد سهّل حصول اللقاء أنّ الشيخ الإيراني كان قد نزل عند أحد مواطنيه من مازندران، المقيم في الحلّة، وهو السيّد فخر الدين حسن المازندراني، وحين التقاه استقبله بكلّ حفاوة وفق أصول الضيافة الشرقية. وقد كان للشيخ الإيراني الذي صار مدوّن الحكاية أب وأخ مشهورين في واسط؛ ولذا كان كأنّه بين أهله. وقد حضر أيضاً مشايخ آخرون من الحلة وجوارها، وفي مساء ١١ شوّال ٦٩٩/١٢ تمّوز ١٢٩٩،

---

[*] الحلّة في العراق بحسب الجغرافيا السياسية المعاصرة.

أي بعد شهرين تحديداً من الاستماع الأوّل إلى الحكاية في النجف عبر وسيط، راح الشيخ الفضل بن يحيى الكوفي يستمع، مأخوذاً كما الحاضرين من العلماء الذين كانوا كلّهم من الشيعة، بطبيعة الحال، إلى حكاية الشيخ علي بن فاضل المازندراني. ويؤكّد المدوّن أنّه ينقل بأمانة ما سمعه ما خلا تغيير لفظ بغيره، بما لا يغيّر من المعنى أو الوقائع.

وحكاية علي بن فاضل المازندراني مليئة بالحيثيات. إنّها تبدأ بمقدّمة قصيرة تبتغي، ولفوائد وضرورات أخرى، شرح حال من كان موضوعها: فهو رجل علم وتقوى وليس عليه أي من أعراض ما نسمّيه في أيامنا انفصام الشخصية. يستهلّ بالحديث عن سنوات عدة أمضاها في سوريا، وتحديداً في دمشق، في متابعة دورة دراسية في العلوم الإسلامية المعتمدة آنذاك. كما تلقّى علوماً قرآنية من شيخ أندلسي هو الشيخ زين الدين المغربي الأندلسي. وكان له به تعلّق خاص، فضلاً عن طلب العلم، لما لمس منه من لين العريكة وحسن المعاشرة. فعلى سبيل المثال، كان من عادة الشيخ المالكي المذهب إذا أتى على ذكر الشيعة أن يقول: «للعلماء الإمامية رأي في هذا الشأن كذا أو كذا»، ولم يكن يطلق عليهم نعوتاً مقذعة أو مهينة، على عادة الأساتذة الآخرين في المدرسة.

ومع الأسف فإنّ الشيخ الأندلسي العزيز قرّر، بعد مضي عدة سنوات، أن يذهب للإقامة في مصر. وكانت فكرة الانفصال مريرة عند الشيخ كما عند تلميذه، وكذا عند طلبة آخرين كلهم غرباء وقد تعلّقوا به. وبما أنّ إجراءات السفر وتكاليف التنقّل لم تكن على ما هي عليه من تعقيد في أيامنا، لاسيّما إذا كان المسافر شيخاً وتلاميذه، فقد قرّروا أن يذهبوا جميعاً إلى مصر (وسنطّلع في ختام الحكاية على حادثة مشهودة ميّزت هذه الرحلة لكنّ الراوي لم يأتِ على ذكرها الآن). وفي القاهرة، اتّخذ الشيخ الأندلسي سكناً له في جامع الأزهر الشهير، حيث كان يلقي فيه دروسه،

فاجتمع إليه أكابر مصر يزورونه ويستشيرونه. باختصار كان كل شيء على ما يرام، وحتّى الطلبة كانوا في عيشة راضية. لكنّ الأسى حلّ، بعد تسعة أشهر حين وصلت جماعة من مسافري الأندلس. يقول الراوي إنّ «أحدهم حمل رسالة إلى شيخنا، يعلمه فيها أبوه أنّ مرضاً عضالاً ألمّ به، وأنّه يرغب في رؤيته قبل موته، وأن يبادر إلى المجيء دون إبطاء. تأثّر شيخنا كثيراً برسالة أبيه وسالت دموعه، وعزم أن يتوجّه من ساعته إلى الأندلس، وقرّر عدد من أتباعه مرافقته. وكنت منهم، لما كان يكنّه لي من عاطفة، ولما كنت أسرّ به من رفقته».

أي طريق اتخذوا؟ إلى أين ساروا في قافلة؟ من أين اتخذوا قارباً؟ يسكت علي بن فاضل عن ذلك. وما إن وطأ أرض الأندلس حتّى أصابته حمّى شديدة يكاد يكون الموت شفاءها الوحيد. حزن الشيخ لحاله، ولكن كان عليه أن يصل إلى والده سريعاً، وتفصله خمسة أيام سيراً عن ديار أبيه. فأوكل العناية به إلى خطيب القرية، حتّى إذا عوفي أمكنه اللحاق به. لكنّ التقدير مضى في غير سبيل. فقد أقعدته الحمّى ثلاثة أيام حتّى إذا تصرّم الثالث بلّ من حمّاه فخرج يتنفّس نسيماً في دروب القرية. فرأى رجالاً يحملون معهم بضائع كثيرة «وقد أتوا من جبال قريبة من شاطئ البحر الغربي (المحيط الأطلسي؟)». فسأل عن حالهم، فقيل: «إنّهم يأتون من جهة قريبة من أرض البربر، وهي قريبة من جزائر الروافض»، أي العاصون وهو مصطلح قهري يستخدمه سنّة في تسمية الشيعة. بعث فيه الخبر فرحاً وشوقاً إلى معرفة هذه البلاد (حصل على تعليمات محدّدة أخرى. فقيل له «بين هذه القرية وتلك البلاد خمسة وعشرون يوماً من الترحال. ثم يومان لاجتياز صحراء لا أثر فيها لماء أو زرع. وبعد ذلك تتصل القرى». اكترى علي بن فاضل حماراً بثلاثة دراهم ومضى مع جماعة في مغامرته الكبرى. لم يقل لنا هل عبروا مضيق جبل طارق، أو كيف عبروه إن فعلوا؟ (قد يكون الراوي لم يأتِ على ذكر الأمر). على أي حال جاز الصحراء الكبرى

سالماً ومعافى، وقيل له إنّ «شبه جزيرة الشيعة[٣١]» لا تزال تبعد ثلاثة أيام من المسير، فواصل سيره وحيداً. من الآن، لم يعد مؤكّداً إن كنا نتابع مسار رحلة يمكن رسمه على خرائطنا الجغرافية.

وصل مسافرنا إلى جزيرة ذات أسوار أربعة لها أبراج محكمات شاهقات. وتقع حصونها على شاطئ البحر. فدخل من بوابة كبيرة يقال لها «باب البربر» (الاتجاه الجغرافي من حيث أتى، هو اتجاه بلاد البربر). وهدي إلى مسجد المدينة؛ وهو بناء واسع الأرجاء، على الجانب الغربي من المدينة، بمحاذاة البحر. واختار المسافر المنهك زاوية في المسجد يرتاح فيها من تعبه. فإذا بالمؤذّن يؤذّن للصلاة. ولفهم شعور هذا المهاجر ينبغي أن نحيط بحال الإتقاء والتكتّم التي اضطر إليها الشيعة أتباع الأئمّة الأطهار، لأزمنة طويلة في أجزاء واسعة من أرض الإسلام، بفعل الاضطهادات الحقودة[٣٢]. للمرّة الأولى يسمع علي بن فاضل صوتاً يتردّد من أعلى مأذنة المسجد عقيب الآذان بدعاء تعجيل «الفرج»، وهو تعبير مخصّص للإشارة إلى فَرَجَ الظُهور أي الظهور المستقبلي للإمام الذي يحكم على نحو غير مرئي ومحتجباً هذا الزمان. هل هو حقاً عند قومه، أخيراً؟ اغرورقت عيناه بالدموع، تأثّراً. وراح يراقب جماعة المؤمنين وهم يتوضّأون من عين جارية تحت شجرة كبيرة، من الجانب الشرقي من سور

٣١. تعني كلمة جزيرة بالعربية île بالفرنسية، لكن دلالتها الاصطلاحية في العربية أكثر سعة، فهي قد تعني خليجاً، شبه جزيرة، إقليماً. في الاستخدام الإسماعيلي تعني قسماً (ربما مثالياً) من أهل الأرض؛ راجع:

W. Ivanow, ***Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids***, London 1942, pp. 20-21, n.I.

ـ التراث الاسماعيلي المتعلّق بنهضة الفاطميين.

٣٢. راجع، مثلاً، رسالة (فقهية مبدئياً) من القرن الثامن / الثالث عشر، عنوانها، **معتقد الإمامة**، نش. سيد مح. دمشكاة، وم. ت. دانش پژوه، طهران ١٩٦١، صص. ١٣٨، تردّ على سؤال: لماذا انتشر علم الفقهاء السنة في الأرض، بينما لم ينتشر علم أئمة أهل بيت النبي؟ (راجع ما قد ورد أعلاه، الكتاب الأول).

المسجد، فرأى أنّهم يتوضّأون وفقاً للشرائط الشيعية. وحين تقدّم رجل جميل المحيّا عليه السكينة والوقار ليؤمّ الصلاة، لاحظ أنّ الجميع من أوّلهم إلى آخرهم كانوا يؤدّون الصلاة المنقولة عن أئمّة التشيّع. لكن لمّا كان قد أضناه السفر، ظل في زاويته، يرتاح ولم يشاركهم الصلاة.

ولمّا انتهت الصلاة وانتبهوا له لاموه على ذلك. فسألوه من أنت؟ وماذا تفعل هنا؟ كان يكفي علي بن فاضل، ليبرّر حضوره، أن يقول إنّه هو أيضاً شيعي إيراني، لكنّه لم يفعل. لا يكون أي شيعي، وشيعي معزول، لاسيّما في تلك الحقبة، أوّل من يتكلّم، فاكتفى بالقول إنّه عراقي (وهو بالفعل أقام في العراق)، وإنّه مسلم؛ ونطق بشهادتي الإيمان بالتوحيد وبرسالة النبيّ محمّد. فأجابوه أنّ هاتين الشهادتين تجعلان منه مسلماً ولكنّهما لا تكفيانه ليكون مؤمناً، مؤمناً حقيقياً، مؤمناً بالمعنى الحقيقي للكلمة. لماذا لم تلفظ الشهادة الثالثة لتكون مؤمناً حقّاً؟ تظاهر المسافر (ملتزماً أقصى التقية) بجهله ما هي الشهادة الثالثة، وسألهم أن يعلّموه إيّاها. حينها راح الشيخ الذي أمّ الصلاة يشرح له المعنى العميق للإمامة، ويذكر أسماء الأئمّة الإثني عشر، أولياء الله الإثني عشر، الأسماء الإثني عشر التي أخبر به الصوت الإلهي النبيّ أثناء معراجه إلى السموات (هذه الأسماء كانت مكتوبة بأحرف من نور في اللوح الأخضر الذي كان في حوزة فاطمة؛ وهي الأسماء التي رآها آدم مكتوبة بأحرف من نور على قوائم العرش قبل هبوطه من الجنّة، والتي حصل لحيدر الآملي رؤيا لها في سماء ذات ليلة في بغداد، حيث رأى هذه الأسماء مكتوبة بأحرف من ذهب ومحاطة باللازورد[*]. وفي تلك اللحظة ولّى عنه كلّ خشية وحذر، بل

---

[*] يرد نص هذه الرؤيا في **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم**، السيد حيدر الآملي، تحقيق محسن الموسوي التبريزي، قم: مؤسسة فرهنگى ونشر نور على نور ١٤٢٢ ق: ١٣٨٠، المجلد الأول، ص. ٦١.

وكلّ تعب أيضاً، عن المهاجر. ودارت لوحة مؤثّرة عن لقاء أخوة التقوا بعد فراق: «إنّي منكم، أنا شيعي أيضاً». ثم راحوا يحتفون به عناية وتكريماً واحتراماً. وبحسب العادة، عيّنوا له مُقاماً بسيطاً في أحد زوايا المسجد، ليكون له مسكناً مؤقتاً.

وابتداء من هذه اللحظة ستتخذ الحكاية المنحى الذي يميّز الحكايات الإرشادية، ولذلك سأترك الحديث، ما أمكن، لعلي بن فاضل. سيصير الشيخ إمام هذه الجماعة الشيعية (بمعنى من يؤمّ الأعمال العبادية كالصلاة) صاحبه في السلوك وكانا يقضيان أيامهما معاً في محادثات طويلة. وخلال سيرهما في سكك المدينة لاحظ أن ليس فيها حقل مزروع. من أين إذاً يأتي أهلها بمؤونة عيشهم؟. طرح هذا السؤال على رفيقه، وهو السؤال الذي كان عليه أن يطرحه دون شكّ. أجابه الشيخ «تأتي مؤونتهم من الجزيرة الخضراء في البحر الأبيض، وهي إحدى جزائر أولاد الإمام صاحب العصر. سألته كم مرة في العام تصل هذه المؤونة؟ ـ مرّتان كلّ عام. أتت في المرّة الأولى هذا العام. وننتظر الثانية. ـ عدت وسألته: كم بقي من الوقت حتّى تأتي الأخرى؟ ـ أجابني، أربعة أشهر.

«فتأثّرت لطول المدّة. ومكثت عندهم مقدار أربعين يوماً أدعو الله ليلاً ونهاراً بتعجيل مجيئها. وأنا عندهم في غاية الإعزاز والإكرام. وفي آخر يوم من الأربعين ضاق صدري لطول الانتظار، فخرجت إلى شاطئ البحر، أنظر جهة المغرب التي ذكر أهل البلد أنّ مؤونتهم تأتي إليهم منها». قد نميل إلى الظن، لو استعدنا مسار الرحلة، أنّنا الآن على الساحل الأفريقي للأطلسي، وأنّ الجزيرة المقصودة، هي مثلاً، أحد جزر الكناري. لقد سبق أن ألمحنا إلى ذلك وما سيأتي سيؤكّده لنا بدءاً من مدّة الإبحار اللازمة للوصول، وهو أنّ الطوبوغرافيا المحدّدة هنا ليست مما قد نجده على خرائطنا. وإذ تبدو «الجزيرة الخضراء» هنا أنّها ما قد تبقى من قارة

الأطلسي، فإنّ ثمّة مرويّات تحدّد مكانها في بحر قزوين مثلاً؛ وهذا ما يعيدنا إلى القول إنّ ليس لها إحداثيات على جغرافية هذا العالم.

الآن يقف مهاجرنا على الشاطئ كأنّه مرصاد. «فرأيت، يقول، شيئاً أبيض يتحرك في البعيد. فسألت أهل البلد «أليس فوق سطح الماء طير أبيض؟ ـ قالوا لي، لا. فهل رأيت شيئاً؟ ـ قلت نعم. فاستبشَروا وقالوا هذه المراكب التي تأتي إلينا في كل سنة من بلاد أولاد الإمام».

«فما كان إلاّ قليل حتّى قدمت تلك المراكب، وعلى قولهم فإنّ مجيئها كان في غير الميعاد. فقدم مركب كبير وتبعه آخر حتّى كان جميعها أسطولاً من سبعة مراكب. «فصعد من المركب الكبير شيخ مربوع القامة، بهي المنظر، حسن الزي. ودخل المسجد فتوضأ وصلّى الظهرين على الوجه المنقول عن الأئمّة (أي على الطريقة الشيعية). فلما فرغ من صلاته التفت نحوي مسلّماً. فرددت عليه السلام. فقال «ما اسمك؟ وأظن أن اسمك علي؟ ـ قلت صدقت». فحادثني محادثة من يعرفني. فقال ما اسم أبيك؟ ولعلّه فاضل أليس كذلك؟ ـ نعم، قلت له، وحينها لم أكن أشكّ أنّه كان في صحبتنا (في قافلتنا) من دمشق إلى القاهرة.

« «قلت أيها الشيخ ما أعرفك بي وبأبي هل كنت معنا حيث سافرنا من دمشق إلى القاهرة؟

«ـ لا، حتماً.

«ـ ولا من القاهرة إلى الأندلس؟

«ـ لا، وأُشهِد مولاي صاحب العصر أنّي لم أكن معكم.

«ـ فمن أين تعرفني باسمي وإسم أبي؟

«ـ إِعلم أنه قد تقدّم إليّ وصفك وأصلك وهيئتك واسم أبيك رحمه

الله! واعلم أنّي صاحبك، فقد أتيت لآخذك معي إلى الجزيرة الخضراء وسنذهب إليها الآن»».

في هذا المقطع من الحكاية نتعرّف بما لا نظير له إلى شعور العارف أيّاً كان وأنّى كان: فهو فُصل عن قوم كان منهم، عن أسرة صالحين وودودين، وهو بالكاد يستذكرهم أو يتذكّر طريق العودة إليهم[*]. ويوماً تصله رسالة من حيث كان من قبل، كما جرى في أنشودة الدرّة البيضاء Chant de la Perle من «أعمال توما» حين أتت للأمير الشابّ البارثي[**] رسالة تذكّره بأصله؛ وكما في **قصّة الغربة الغربية** للسهروردي، حيث الرسالة التي حملها الهدهد إلى المسافر المُلقى في غيابة الجبّ[٣٣]. لكن هنا لا تأتي المسافرَ رسالةٌ، بل يحضر واحدٌ من هؤلاء القوم **بشخصه**، أي أحد الأصحاب المحجوبين للإمام الغائب، وهو سيصحب من كُلّفَ بالإتيان به **عند الإمام**. ولذا يفصح الراوي عمّا اعتمل في صدره: «عندما سمعت هذه الكلمات ملئت سروراً. **إنّهم يذكرونني! ولي عندهم اسم!**» إذن انتهت الغربة؟

لم يمضِ الشيخ الذي يحمل اسم محمّد دون اسم آخر أو كنية، سوى ثلاثة أيام، كانت كافية للتثبّت من أنّ المؤونة المخصّصة لكلّ واحد من شيعة الجزيرة قد وصلته. وبعدها قرّروا الذهاب فاعتلوا المركب الكبير؛ وأعطيت إشارة الإبحار وراحوا يمخرون عباب البحر.

---

[*] إشارة إلى أن سلوك العارف هو مَعاد، أي هو العودة إلى المبدأ. العودة إلى حيث كان من قبل أن تكون غربة الدنيا.

[**] نسبة إلى بارثيا وهي الجزء الشمال الشرقي من الهضبة الإيرانية ومهد الإمبراطورية البارثية (١٩٠ ـ ٢٢٤).

٣٣. راجع كتابنا **حول الإنسان النوراني في التصوّف الإيراني**، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧١، الفهرس مادة جبّ، وأعلاه الكتاب الثاني، الفصل السادس.

- L'homme de lumière dans la soufisme Iranien.

«في اليوم السادس من إبحارنا، يواصل علي بن فاضل حكايته (ولا بدّ من التوقّف عند هذا التحديد، لأنّه وحده الآن ما يصف لنا الإحساس بالمسافة المَخْبية)، ورأيت أنّ الماء أبيض على صفحة البحر. فاقترب مني الشيخ محمّد وقال لي: «ما لي أراك تطيل النّظر إلى هذا الماء؟.

«إنّي أراه على غير لون البحر.

«ـ هذا الماء، قال لي، هو البحر الأبيض، وتلك الجزيرة الخضراء. وهذا الماء مستدير حولها مثل السور الحصين الذي يحمي المدينة. ومن أيّ الجهات أتيت وجدته. وبحكمة الله وببركة مولانا صاحب العصر، فإنّ مراكب أعدائنا إذا دخلته غرقت وإن كانت محكمة وقويّة» (هذه السمة تطمئننا إلى أنّنا قد بلغنا طوبوغرافيا عالم آخر).

ويصارح الراوي بالقول إنّه أراد اختبار طعم الماء. فغرف منه قليلاً. «فإذا طعمه، يقول، كماء الفرات[١٣٣أ]».

«ثم إنّا لمّا قطعنا ذلك الماء الأبيض، وصلنا إلى الجزيرة الخضراء التي يعيش أهلها في شباب دائم. نزلنا من المركب الكبير ووطأنا أرض الجزيرة ودخلنا المدينة. فرأيتها محصّنة بقلاع وأبراج وأسوار سبعة واقعة على شاطئ البحر، وذات أنهار وأشجار مشتملة على أنواع الفواكه والثمار المنوّعة. وفيها أسواق كثيرة، وحمّامات عديدة. وأكثر عمارتها برخام شفاف. وأهلها في أحسن زيّ وأبهى وجه. فاستطار قلبي سروراً لما رأيته».

١٣٣أ. ماء الفرات[*]، العذب مقارناً بماء البحر المالح الذي لا يسيغه شارب يرمز عادة إلى معرفة الباطن مقارنة بمعرفة الظاهر.

[*] ورد في النص العربي للحكاية في **البحار** عبارة ماء الفرات. وترجم كوربان عن الفارسية أيضاً الفرات على أنه نهر الفرات، وقد تكون العبارة الماء الفرات أي العذب في مقابل الملح الأجاج، وهي أكثر توافقاً مع المقصد. انظر الفرقان: ٥٣ والجن: ١٦. وفي تفسير البرهان للماء الفرات أنه علم الأئمة عليهم السلام.

وهنا يبدأ الجزء الثاني من الحكاية. ويمكن تحديد ثلاث مراحل فيها: ثمّة سلسلة أولى من أحاديث مع شخص هو ليس سوى حفيد الإمام الغائب ومن يحكم الجزيرة. وهذه الأحاديث بمثابة هداية أولى إلى المعنى العميق للإمام الغائب؛ وتتلوها زيارة إلى مقام مستسرّ في قلب الجبل الذي يعلو الجزيرة؛ ثم سلسلة جديدة من الأحاديث لها أهمية حاسمة.

وبعدما استراح مسافرنا قليلاً أخذ الشيخ محمّد صاحبه إلى الجامع المعظّم، فرأى فيه جماعة كثيرة «في وسطهم، يقول الراوي، شخص عليه من المهابة والسكينة والوقار ما لا أقدر أن أصفه، والنّاس يخاطبونه بالسيّد شمس الدين محمّد العالم. وكان السيّد شمس الدين يشرف على تمرين من نوع ما نسميه اليوم «شرح النّصوص». كلّ واحد يتلو أمامه آيات من القرآن أو من أحاديث الأئمّة، أي مصادر الإلهيات الشيعية، ويقوم هو بالتعليق على الشروحات أو تصحيحها أو إكمالها.

فلمّا مثل بين يديه عليّ بن فاضل رحّب به وأجلسه بجانبه؛ وسأله عن سفره وتوجّه إليه بهذه الكلمات ذات الدلالة: «لقد بلغتني كلّ أحوالك قبل هذا اليوم. وبأمري جاء بك إلى هنا صاحبك الشيخ محمّد». ثمّ اختلى مسافرنا في إحدى زوايا المسجد المخصّصة للإقامة، يستريح حتّى وقت العصر، ومع دخول الليل و«إذا بالموكل بي» يقول مشيراً إلى الشيخ محمّد صاحبه في طريق الهداية (والعبارة هي ما نقرأه حرفياً في الكاهن لـ هرماس[*] (Le Pasteur d'Hermas)، «يقول لي سيأتي السيّد وأصحابه لأجل

[*] هرماس هو بحسب القانون الكنسي أحد الآباء الرسوليين بين القرنين الأول والثاني الميلادي. وثمة تأكيد على أنه أخو البابا بيوس الأول (ت ٩٥٥م). وهو مشهور بقصة الكاهن الملاك الذي تمثل بهيئة راعٍ وكان شارحاً للمعاني. القسم الأول من القصة التي تعتبرها الكنيسة من الكتابات المقدّسة في العهد الجديد يتضمن خمس رؤىً. القسم الثاني يتناول إثنتي عشر قاعدة أخلاقية. ويعرض القسم الثالث بالأمثال للنعم المزجاة للصالحين. وموضع استشهاد كوربان من القصة هو حين «يوكل» الكاهن ـ الملاك أمر الشاب إلى العذارى (وهي رمز للروح القدس) حتّى عودته.

العشاء معك»، وهكذا كان. انتهت المأدبة، ونهض الجميع، واتّجهوا صوب المسجد لأداء صلاتي المغرب والعشاء، وعاد كلّ إلى منزله.

بعد ثلاثة أسابيع (تحديداً ثمانية عشر يوماً) قضّاها في لقاءات مطوّلة، يتلقّى هذا المسافر كشفه الأوّل. فأوّل جمعة صلاّها معهم رأى أنّ السيّد صلى الجمعة ركعتين فريضة واجبة؛ ولكن وفقاً للفقه الشيعي لا تكون صلاة الجمعة واجبة إلا بحضور الإمام. فقال علي بن فاضل في نفسه: «ربّما كان الإمام حاضراً في الأثناء؟ ثم سأل السيّد عندما اختلى به: «هل كان الإمام حاضراً» ـ لا، أجاب السيد، لكنّي أنا النائب الخاصّ بأمر صدر عنه. ـ يا سيدي! قلت له، وهل رأيت الإمام؟ ـ لا، ولكن حدّثني أبي أنّه سمع حديثه ولم يره، وأنّ جدي سمع حديثه ورأى شخصه».

لنستخلص هنا مؤشّرين محدّدين: الأوّل هو أنّنا حتماً لسنا في محلّ من هذا العالم، حيث لا يمكن لأيّ شخص أن يزعم أنّه «نائب» الإمام الغائب، فكيف بالأحرى أن يزعم أنّه من ذرّيته (هذا التحديد سيأتي لاحقاً). الثاني هو بمثابة مرجع لمبحث العرفان الشيعي: سماع الصوت دون رؤية الشخص هو نمط إلهام الإمام، وسماع الكلام ورؤية المَلَك هو نمط الوحي الذي يتلقّاه الأنبياء[٣٤].

لكن ثمّة سؤال ملحّ، بقدر ما أنّه سيطرح في خاتمة الحكاية: «ولِمَ ذاك (حظوة رؤية الإمام) يا سيدي يختصّ به رجلٌ دون آخر؟» وفي الجواب إلماح إلى المغزى الأكثر عمقاً للتشيّع الإثنا عشري، ومغزى الجزيرة الخضراء: «يا أخي، قال لي السيّد، إنّ الله يؤتي الفضل من يشاء من

٣٤. لازمة المبحث العرفاني مرجعها إلى تعاليم أئمة التشيع، وفق ما حفظته مجموعة الأحاديث للكليني (القرن الرابع/ العاشر)، والتي تشكّل أساس أطروحة النبوة والإمامة الشيعية، راجع أعلاه الكتاب الأول، الفصل السادس.

عباده، وذلك لحكمة بالغة وعظمة قاهرة. كما أنّ الله اختصّ من عباده الأنبياء والمرسلين، والأوصياء المنتجبين، وجعلهم أعلاماً لخلقه وحججاً على بريّته، ووسيلة بينهم وبينه، «ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة[٣٥]»، ولم يُخلِ أرضه بغير حجّة على عباده للطفه بهم، ولا بدّ لكلّ حجّة من سفير يبلّغ عنه».

هذه حال آخر الحجج، الإمام الثاني عشر، الإمام الغائب. وقد قلنا من قبل إنّ فكرة التشيّع العميقة هي أن لا يكون للنّاس حجّة على الله بخلوّ الأرض من قائم لله بحجّة[٣٦]. وهذه الضرورة هي أساس ضرورة الإمام، بعد ختم الأنبياء المرسلين. والإمامة تستمرّ، حتّى في زمان غيبة الإمام، لأنّ سبب هذه الغيبة ينبغي البحث عنه لدى النّاس فحسب. لكنّ الإمام يظلّ إماماً، أَأُقر بإمامته أم لم يكن معروفاً من الجمهور. يظلّ قطب الأقطاب، بدونه لا يبقى العالم الإنساني؛ إنّ القطب الباطن وهو قمّة رتبة الباطن، مشمول بقانون الحجاب المقدّس. لأنّ الله وحده من يختار من النّاس من يظهر عليه أحد أصحاب الإمام، أو الإمام بنفسه.

بعد هذه المحادثة، يأخذ السيّد شمس الدين عليّ بن فاضل بيده (كما اصطحب غورنمنز Gurnemanz پارسيفال Parsifal إلى حومة الكأس المقدّسة) وخرجا معاً من المدينة. «فسرنا معاً نحو البساتين، فرأيت فيها أنهاراً جارية، وبساتين كثيرة مشتملة على أنواع الفواكه، عظيمة الحسن والحلاوة... ما لم أره في العراقين (العراق العربي والعراق الفارسي)، ولا في الشامات كلّها. ففيما نحن نسير من بستان إلى آخر إذ مرّ بنا رجل

٣٥. هي كلمات الآية القرآنية (٨: ٤٢)، التي سنسمعها أيضاً من نائب أحد أولاد الإمام الغائب، في لحظة حاسمة من الحكاية الثانية.

٣٦. راجع **الأصول من الكافي** للكليني، الفصلان الخامس والسادس من كتاب الحجة (رسالة في الإمامة)، مع شرح الملا صدرا الشيرازي.

بهي الصورة، مشتملاً ببردتين من صوف أبيض فلمّا قرب منا سلّم علينا وانصرف عنا. فأعجبتني هيئته، فقلت للسيّد: «من هذا الرجل؟ - أترى هذا الجبل الشاهق، قال لي السيّد. - نعم، قلت له. - إنّ في وسطه لمكاناً حسناً وفيه عين جارية تحت شجرة ذات أغصان كثيرة. وعندها قبّة مبنية بالآجر، وإنّ هذا الرجل مع رفيق له خادمان لتلك القبّة. وأنا أمضي إلى هناك في كلّ صباح جمعة وأزور الإمام منها، وأصلي ركعتين، وأجد هناك ورقة مكتوباً فيها ما احتاج إليه للحكم بين المؤمنين، وكلّ ما تتضمّنه الورقة أعمل به. فينبغي لك أن تذهب إلى هناك وتزور الإمام من القبّة».

لقد بدا لنا، من منظورنا، في مرور الرجل المشتمل بالصوف الأبيض، أنّه الخضر، نظير النبي إلياس أو هو أحياناً، وله صلة خاصّة بالإمام الثاني عشر. (لقد ألفيناه في الحكاية السالفة يتلو كتاباً بين يدي الإمام)[٣٧]. وما يؤكّده لنا أنّه يقيم بالقرب من عين ليست إلا عين الحياة؛ فهي تجري تحت ظل شجرة كبيرة، شجرة طوبى التي تظلّل الفردوس، وهي شجرة الكينونة. إذن هناك وسط الكينونة، تحت الشجرة وقرب العين، نجد المقام الذي يجعلنا أقرب إلى الإمام الغائب.

«فذهبت إلى الجبل، يتابع الزائر حديثه، فرأيت القبّة على ما وصف لي، ووجدت هناك خادمين، فرحّب بي الذي مرّ علينا وأنكرني الآخر. فقال له: لا تنكره فإنّي رأيته في صحبة السيّد شمس الدين العالم. فتوجّه إليّ ورحّب بي. وحادثاني وأتيا لي بخبز وعنب (وليس الخبز والخمر في

٣٧. حول شخصية الخضر، راجع كتابنا **الخيال الخلّاق في صوفية ابن عربي**.

- *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi*, pp43 - 54.

وقد ذكرنا أن بعض الشيعة الإثني عشريين يماهون بينه وبين الإمام الغائب، من هنا، وبقدر ما يماهى الخضر من جهة أخرى بالنبي إلياس، يمكن الحديث بالموازاة عن النبوة، لدى باراسلوس Paracelse، المبشّرة بمجيء Elias Arista، الذي يكشف المعاني الغائبة الآن تحت حجاب الباطن.

العشاء السري، لأنّنا هنا في الإسلام، لكن الرموز هي هي: الخبز والعنب). وشربت من ماء تلك العين التي عند تلك القبّة؛ وتوضّأت وصلّيت ركعتين. ثم تجرّأت وسألت الخادمين عن إمكان رؤية الإمام. فقالا لي: الرؤية غير ممكنة وليس معنا إذن في إخبار أحد. فطلبت منهما الدعاء، فدعيا لي، وانصرفت عنهما».

بعد عودته من هذه الزيارة التي بلغ فيها ذروة إقامته في الجزيرة الخضراء؛ ذهب إلى صديقه الشيخ محمّد الذي كان قد أتى به، وكان أبحر في صحبته حتّى الجزيرة. فحكى ما جرى له في مسيرته التي لا تنسى: صعوده إلى الجبل، لقاؤه بالخادمين، إنكار أحد الخادمين له بداية. فشرح له الشيخ: «ليس لأحد رخصة في الصعود إلى ذلك المكان، سوى السيّد شمس الدين وأمثاله. فلهذا وقع منه الإنكار لك». نقول إذا كان السيّد شمس الدين قد أوجب على عليّ بن فاضل أن يذهب إلى هناك، أليس ذلك لأنّه صار من «أمثاله»؟ لا شكّ أنّ في ذلك مؤشّراً عميقاً على معنى الورع الشيعي، معنى عرف كيف يصل إليه مفكّر كالملاّ صدرا الشيرازي، على نحو مثير للإعجاب. فليس من تقابل أو تناقض بين الدين الذي يدعو إليه الأنبياء بما هو دين يُتلقّى من خارج النفس، وبين دين الباطن بما هو دين يأتي من داخلها. إنّ الروحاني حين يبلغ مستوى يصير فيه الإمام هاديه الشخصي الداخلي، فإنّه يبلغ حالة «مثل» حالة الإمام؛ وهذه التجربة لا تلغي أطروحة النبوّة ولا أطروحة الإمامة، بل تُكملهما، «تُحقّقهما»[٣٨].

أمّا عن أحوال السيّد شمس الدين، فيبلغ الشيخُ صديقَه أنّه «أحد

٣٨. حول فكرة الإمامة الداخلية (الإمام الداخلي، الحجة الباطنة) راجع آنفاً الكتاب الأول، الفصل السابع، وأعلاه الفصل الثالث، ٤، وأيضاً شرح الملا صدرا على كتاب **الحجة** للكليني، ونشرنا وترجمتنا لكتابه **المشاعر**، الفهرس مادة الإمام.

- Livre des pénétrations métaphysiques.

أولاد أولاد الإمام. وبينه وبين الإمام خمسة آباء»[٣٩]، أي «خمسة «أجيال». لا بدّ أنّ في ذلك شيئاً عجيباً لكلّ ذهنية منحصرة بالبداهة المادّية للوقائع المسمّاة تاريخية. السيّد هو أحد أحفاد الإمام، إمام زاده؛ إنّ له نسباً محدّداً، وله نمط عيش محدّد، وتعاليمه تترك آثارها في النفوس مع أنّه، وبدرجة أقل من جدّه الإمام الثاني عشر، لا يظهر في عالم التجربة المحسوسة العام؛ إنّه ليس «أسطورة»، ومع ذلك لا يدخل «في التاريخ». حتّى ما يسمّى «المظهرانية» «docétisme»، وغالباً من دون فهمها، قد تجاوزتها صلابةُ هذا الإيمان بالفوق المحسوس وبعالمِ الرؤيا هذا، وهذه الرؤيا هي علم لدني وتاريخ قدسي.

نصل الآن إلى الجزء الأخير من الحكاية. ستنتهي الهداية بتحديد إحدى النقاط الأثيرة عند قلب المؤمن الشيعي، أي: الحال التي يبدو عليها اليوم الكتاب المطهّر الموحى من السماء، القرآن. ثمّ لوحة يظهر فيها الإمام مغيّباً. ما سيقود تلقائياً إلى سؤال عن فرج الإمام، وإلى إلحاح، مرّة أخرى، على مطلبٍ لا يمكن نسيانه، وهو التساؤل عن إمكان رؤية الإمام. وهذا الحوار الأخير يحضّر للوحة الوداع والعودة.

يتقن عليّ بن فاضل، المتبحّر في العلوم القرآنية، قراءات القرآن، ويودّ، بعون السيّد، أن يحلّ بعض المشكلات التي تطرحها. ولذلك، يبدأ بتلاوة القرآن عليه. وفي كل موضوع فيه خلاف بين القرّاء كان الشابّ الإيراني يبيّن رأي كل واحد من القرّاء السبعة، **هفت پير** بالفارسية. لكنّ السيّد قاطعه: لسنا بحاجة إلى هؤلاء كلّهم. في الحقيقة لقد حصل الآتي:

---

٣٩. سنلاحظ أن هذه العبارة ترد كما هي في النسب الميتافيزيقي لماني و«توأمه السماوي»، راجع
A.Henrichs und L. Koenen, *Ein griechischer Mani - Codex*, pp.183.ss. (Z.f. Papyrologie und Epigraphik, 5/2, 1970).
- **دراسة في رقوق ماني** (علم أوراق البردى وعلم المأثورات القديمة).

أثناء الحجّة الأخيرة للنبيّ، المسمّاة حجّة الوداع، نزل عليه المَلَك جبريل، مرّة أخرى، وجعل يتلو عليه القرآن بأكمله، معرّفاً إياه بأسباب النزول وترتيب السور والآيات، مبيّناً له الأحرف التي نزل عليها، ومحدّداً له أوائل السور وأواخرها. وكان حاضراً آنذاك جمع من أصحابه المعروفة أسماؤهم، وابناه الحسن والحسين، والإمام الأوّل، عليّ بن أبي طالب، أمير المؤمنين الذي كان يدوّن على رقٍّ من جلد شروحات المَلَك. ومَلَك التفسير هنا ليس سوى ملك الوحي. فيسأل عليّ بن فاضل، لِمَ إذن «عدم الترابط» في بعض النّصوص؟ لِمَ تبدو بعض الآيات وكأنّها غير مرتبطة مع ما قبلها أو ما بعدها؟

أمّا الجواب فهو أنّه غداة ارتحال النبيّ، أراد الإمام الأوّل عرض القرآن كاملاً الذي دوّنه على القرشيين، لكنّ الذين غصبوا الخلافة الظاهرية (لأنّ الخلافة الداخلية والروحية، الحقيقية والمحتجبة، ممّا لا يمكنهم غصبه)، أي الخليفتان الأوّلان بحسب المعتقد السنّي (أبو بكر وعمر) أزريا بالعرض ورفضاه، ثمّ أخذا الإسلام في الوجهة التي اتّخذاها. فآثرا أن يجمعاه قطعة قطعة ممّا استطاعوا جمعه من أيدي المسلمين، لكنّهما أقصيا ما يتعلّق صراحة بالإمامة وبما يجرح فيهما. لهذا كان عدم الترابط. لكن على الرغم من كلّ ذلك، فإنّ هذا القرآن لا شبهة في أنّه كلام الله، لكنّ النسخة الوحيدة لأمّ الكتاب الذي هو «في السماء»، أي النسخة التي دوّنها الإمام الأوّل بيده، هي الآن في حوزة إمام العصر أي الإمام الغائب[٤٠].

٤٠. نقدم ههنا ترجمة لهذا المقطع (المجلسي، صص. ١٤٦ـ١٤٧): «قلت له: يا سيدي أرى بعض الآيات غير مرتبطة بما قبلها وبما بعدها. وكأن فهمي القاصر لم يصل إلى غور ذلك. ـ فقال: الأمر كما رأيته. وذلك أنه لما انتقل سيد البشر النبي، محمد بن عبد الله من دار الفناء إلى دار البقاء وفعل فلان وفلان من قريش (الخليفتان الأولان بحسب التسنن أبو بكر وعمر) ما فعلاه، من غصب الخلافة الظاهرية، جمع أمير المؤمنين (الإمام الأول) القرآن كله ووضعه في إزار من جلد وأتى به إلى القرشيين وهم في=

ونتوقّع أنّ بسلوك هذا الدرب، فإنّ الحوار لن يقتصر على المسائل المألوفة في الفقه والشريعة؛ بل لا بدّ أن يتطرّق إلى مسائل العرفان الشيعي، غير أنّ التزام التقيّة والكتمان سيحول بيننا وبين معرفة ما جرى التطرّق إليه في ذلك. لقد نبّهنا عليّ بن فاضل: «نقلت عن السيّد شمس الدين مسائل كثيرة تنوف على تسعين مسألة، وهي عندي، وقد جمعتها في مجلّد وسميّتها الفوائد الشمسية. ولا أطلع عليها إلا الخاصّ من المؤمنين. وستراه، إن شاء الله». وللأسف! فلم يشر إلينا أحد بوجود مخطوطة لها.

ثم تأتي هذه اللحظة، وهي تحديداً الجمعة التالية وهي الوسطى من الشهر (سبق أن صادفنا هذا الميل إلى الرمز)، وبعد أن أمّ السيّد الصلاة كعادته، أخذ يلقي دروسه على المؤمنين، سمع عليّ بن فاضل صخباً عظيماً خارج المسجد. فسأل السيّد، فأجابه: «إنّ أمراء عسكرنا يركبون في كل جمعة من وسط كل شهر[41]، وينتظرون الفرج»، وهي العبارة المخصّصة، كما بتنا نعرف، للقول: ينتظرون ظهور الإمام. فاستأذنه في النّظر إليهم، وخرج عليّ بن فاضل من المسجد. فإذا هم جمع كثير من

=المسجد. فقال لهم: «هذا كتاب الله أمرني رسول الله أن أعرضه عليكم لقيام الحجة عليكم، يوم العرض بين يدي الله». فقال له فرعون هذه الأمة ونمرودها (أي الخليفة عمر بن الخطّاب) «لسنا محتاجين إلى قرآنك». فقال الإمام: «لقد أخبرني رسول الله حبيبي بقولك هذا، وإنما أردت بذلك إلقاء الحجة عليكم»». فرجع أمير المؤمنين به إلى منزله، وهو يقول: «لا إله إلا أنت، وحدك لا شريك لك لا رادّ لما سبق في علمك، ولا مانع لما اقتضته حكمتك، فكن أنت الشاهد لي عليهم يوم العرض عليك». فنادى ابن أبي قحافة المسلمين وقال لهم: «كل من عنده قرآن من آية أو سورة فليأت بها». فجاءه أبو عبيد الله، وعثمان، ومعاوية، وغيرهم، [. . .] وكلّ يحمل سورة أو آية وجمعوا هذا القرآن. وأسقطوا ما كان فيه من المثالب التي صدرت منهم بعد وفاة النبي. فلهذا ترى الآيات غير مرتبطة. والقرآن الذي جمعه أمير المؤمنين بخطّه محفوظ عند صاحب الأمر (الإمام الغائب). فيه كل شيء. وأما هذا القرآن فلا شكّ ولا شبهة في صحته، ولا في أنه كلام الله. ما قلته هو ما صدر عن الإمام».

٤١. الرمزية في هذه الشعيرة بليغة، ففي تقويم الأدعية والزيارات الشيعي يختص يوم الجمعة من الأسبوع بالإمام الثاني عشر (مفاتيح الجنان، ١٣٣١هـ.ش.، ص. ٥٦). كما أن النصف من الشهر في التقويم القمري، هو انشقاق القمر، فالنصف من شعبان هو الذكرى السنوية لولادة الإمام الثاني عشر.

الفرسان يسبّحون الله ويحمدونه، ويهلّلونه، ويدعون بالفرج للإمام القائم بأمر الله، محمّد المهدي، صاحب العصر. وكم عدد هؤلاء الفرسان فوق الطبيعيين؟ ثلاثمائة وثلاثة عشر[*]، حدّد السيّد عدّتهم. وهذا الرقم يرد في الروايات المتحدّثة عن عدّة أنصار الإمام القائمين على خدمته والذين يحتجبون عن الأعين مع حضورهم في هذا العالم[٤٢]. لكن كما أشير هنا فإنّ الرقم هو عدد أمراء هذا العسكر الباطن.

هذه اللوحة المؤثّرة تقود عليّ بن فاضل تلقائياً إلى طرح السؤال الذي يطرحه كلّ شيعي في أعماق قلبه. «ومتى يكون الفرج (ظهور الإمام مستقبلاً)؟ - يا أخي، أجابه السيّد، إنّما العلم عند الله، والأمر متعلّق بمشيئته، حتّى أنّه ربّما كان الإمام لا يعرف ذلك. بل له علامات وإمارات تدلّ على خروجه». هنا تظهر لازمة السيف: أن ينطق السيف طالباً من الإمام أن يستعمله. وهو سيف نزل من السماء، ولم يصنع من معدن من هذا العالم[٤٣]. وهاتان السمتان تؤشّران إلى أنّ معارك الإمام وانتصاراته لن تكون بالضبط كما يتوقّعها بعض المقتصرين على ظاهر البيان litteralistes المتحمّسين. فلقد علمنا أنّ ظهور الإمام يظلّ ممتنعاً قبل أن يغيّر الناس قلوبهم بما يجعلهم قادرين على رؤيته.

---

[*] في نص الحكاية أن عددهم ثلاثمائة ناصراً، ولا زال ينقص ثلاثة عشر ناصراً لتكتمل عدة النصرة.

٤٢. وهذه العدة على صعيد الباطن معروفة أيضاً في التصوّف غير الشيعي. ولدى هذا التصوّف نزعة إلى نسيان أن مبدأ هذه العدّة وبنيتها سبق أن بيّنتهما الفكرة الشيعية، راجع علي أصغر البروجردي، **المصدر السابق ذكره**، الفصل العاشر، صص. ١٧٨ وما يليها. راجع آنفاً الجزء الأول من هذا المؤلف، الفصل الثالث، ٤؛ والجزء الثالث، الفصل الثالث؛ الجزء الرابع، الكتاب الثالث، الفصل الثالث، ٣.

٤٣. راجع الآية القرآنية ٥٧: ٢٥: ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان [....] وأنزلنا الحديد؛ فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾. وقد نظر العرفان الشيعي كثيراً في هذه الآية ورأى فيها إرجاعاً إلى سيف الإمام ومرتبته في الفتوة أو الفروسية. لقد لاحظ أنه قيل أنزلنا ولم يقل خلقنا. إذن الحديد المقصود ليس معدناً من هذه الدنيا؛ إنه من مصدر (أو رمز) قوة قاهرة ليست من الخلق الأرضي، بل نزل من السماء بواسطة الملائكة. وحين ينسب إلى الإمامة فإن هذا السيف يوضح طبيعتها. راجع مقدمة شرح حيدر الآملي على فصوص ابن عربي، جار الله، ١٤٧٠، ٤٢ ب(جار طباعتها).

«رؤية الإمام»، هذا الشوق الحارّ يعتمل في الرواية كلّها. ولقد كان عليّ بن فاضل يعرف كلمات الرسالة الأخيرة للإمام التي نعت الإمام فيها كلّ مدّع الرؤية بأنّه مفتر. «فكيف فيكم، سألت، من يراه؟ ـ صدقت، أجاب السيّد. إنّما قال الإمام ذلك في ذلك الزمان لكثرة أعدائه من أهل بيته، للأسف، وغيرهم من فراعنة بني العباس. حتّى أنّ الشيعة كان بعضهم يمنع بعضاً عن التحدّث بذكره. وفي هذا الزمان تطاولت المدّة وأيس منه الأعداء. وبلادنا نائية عنهم وعن ظلمهم وعنائهم. وببركة الإمام لا يقدر أحد على الوصول إلينا»[٤٤].

إذن الجزيرة الخضراء حصينة كما حوض الكأس المقدّسة Graal. «البلاد التي لا يمكن أن يقترب منها هالك»، سوى من دُعيَ برسالة مستسرّة. قد يحصل ذلك لهؤلاء في لحظة ما، دون أن يجدوا الطريق بمبادرة منهم. لقد بتنا نعرف أنّ الإمام يظهر على أي إنسان في لحظة الشدّة، لكن في الغالب لا يدرك من ظهر عليه الإمام أنه هو إلاّ متأخّراً. وهذا ما سيظهر بالضبط، بالمحاجّة الشخصية *argument ad hominem*، خلال لوحة الوداع التي لا بدّ من ترجمتها، لأنّه لا يمكن اختصارها.

« «يا سيدي قد أحببت المجاورة عندكم إلى أن يأذن الله بالفرج. (أي مجيء الإمام)[٤٥].

---

٤٤. لم يتّجه جواب السيد سوى إلى المعنى الحرفي الظاهر لمنع ذكر الإمام في حضور من لا ثقة بهم؛ لكن ثمة دلالة عميقة وباقية لهذا المنع، راجع رسالة الحاج زين العابدين خان الكرماني وقد أحلنا إليها في الهامش ٩٨ من الكتاب الأول (رسالة **هفتاد مسأله**، كرمان ١٣٧٩ / ١٩٦٠؛ السؤال ٦٢، صص. ٤٤٢ ـ ٤٥٤). في هذه اللحظة من الحوار، يطرح علي بن فاضل مسألتين فقهيتين، لا نرى فائدة من إيرادهما، لأن ليس لهما إلا صلة ظاهرية بالسياق. كما أن علي بن فاضل قد قال إنه لم يدرج هاتين المسألتين في مجموعة التسعين مسألة التي طلب الإجابة عليها من السيد.

٤٥. إنها أمنية مماثلة لأمنية المسافر في **قصة الغربة الغربية** للسهروردي؛ فأجيب عليها أن بوسعه أن يعود كلما شاء، لكن ينبغي أن يذهب مرة أخرى. (راجع هنا الكتاب الثاني، الفصل السادس). وهي إجابة معزّية لم تقل للمسافر إلى الجزيرة الخضراء؛ السبب هو أن المبادرة لا تعتمد عليه. قارن مع النادرة المحال إليها أعلاه في الهامش ٢٤ من الصفحة ٩٤.

« ـ إعلم يا أخي، إنّه قد تقدّم إليّ كلام بعودك إلى وطنك. ولا يمكنني وإيّاك المخالفة، لأنّك ذو عيال وغبت عنهم مدّة مديدة، ولا يجوز لك التخلّف عنهم أكثر من هذا»

«فتأثّرت من ذلك وبكيت وقلت: يا مولاي وهل تجوز المراجعة في أمري؟

« ـ لا.

« ـ وهل تأذن لي في أن أحكي ما قد رأيته وسمعته؟

« ـ لا مانع من أن تحكي للمؤمنين لتطمئنّ قلوبهم، إلاّ كيت وكيت.

« ـ وعيّن لي ما لا أقوله (نرى مرّة أخرى التزام «التقيّة»). سألته أخيراً، أما يمكن النظر إلى جمال الإمام وبهائه؟

« ـ لا، ولكن اعلم يا أخي أنّ كل مؤمن مخلص يمكن أن يرى الإمام ولا يعرفه.

« ـ يا سيدي أنا من جملة عبيده المخلصين، ولا رأيته.

« ـ بل رأيته مرتين. مرّة منها لما أتيت إلى سامرّاء وهي أوّل مرّة جئتها، وسبقك أصحابك وتخلّفت عنهم، حتّى وصلت إلى نهر لا ماء فيه فحضر عندك فارس على فرس شهباء وبيده رمح طويل، وله سنان دمشقي، فلمّا رأيته خفت على ثيابك فلما وصل إليك قال لك: لا تخف، اذهب إلى أصحابك فإنّهم ينتظرونك تحت تلك الشجرة.

« ـ نعم، يا سيدي، والله لقد جرى كما ذكرت.

« ـ والمرّة الأخرى حين خرجت من دمشق تريد القاهرة مع شيخك الأندلسي وانقطعت عن القافلة، وخفت خوفاً شديداً، فعارضك فارس على فرس غرّاء محجّلة، وبيده رمح أيضاً، وقال لك: سر ولا

تخف إلى قرية على يمينك ونم عند أهلها الليلة، وأخبرهم بمذهبك، فإنّهم مؤمنون يدينون بدين الأئمّة المعصومين. أكان ذلك يا بن فاضل؟» ـ نعم، كان ذلك [...][٤٦]. فقلت له يا سيّدي هل يحجّ الإمام في كل مدّة بعد مدّة؟

« ـ يا ابن فاضل، الدنيا خطوة مؤمن، فكيف بمن لم تقم الدنيا إلا بوجوده ووجود آبائه؟» «(بهذا المعنى يكون كلّ إمام القطب الباطن للعالم).

لا يمكننا أن نبيّن بأوضح من كلمات السيّد الأخيرة، ماهية **نا كجا آباد**، «المحل» الذي لا يُحتوى بأيّ محلّ في هذا العالم، ولا يُحتوى في أيّ محلّ فيه، لكنّه هو من يحتوي المحالّ ويحيط بها.

توشك الحكاية على الانتهاء. «لا تُطِلْ الإقامة في بلاد المغرب»[٤٧]، نصحه السيّد. ثم حمل مسافرنا زاد الطريق وأعطاه السيّد مبلغاً من قطع ذهبية عليها شعار رباعي، بوحدانية الله وبعثة النبيّ محمّد، وولاية الإمام الأوّل، وقيام الإمام الثاني عشر بأمر الله[٤٨]. وأمّا

---

٤٦. وهنا تفصيل الحادثة: فقد قال الفارس المستترّ لعلي بن فاضل «نم عند أهلها. وأخبرهم بمذهبك الذي ولدت عليه. ولا تتق منهم، فإنهم مع قرى عديدة جنوبي دمشق، مؤمنون مخلصون يدينون بدين علي بن أبي طالب والأئمة المعصومين من ذريته. أكان ذلك يا بن فاضل؟ ـ قلت: نعم. ذهبت إلى عند أهل القرية ونمت عندهم فأعزوني وسألتهم عن مذهبهم، فقالوا لي ـ من غير تقية مني ـ: نحن على مذهب أمير المؤمنين وصي رسول رب العالمين والأئمة المعصومين من ذريته. أفقلت لهم: من أين لكم هذا المذهب؟ ومن أوصله إليكم؟ ـ أبو ذر الغفاري (أحد أصحاب النبي) حين نفاه عثمان (االخليفة الثالث بحسب التسنن)، ونفاه معاوية إلى أرضنا هذه فعمّتنا بركته ـ فلما أصبحت طلبت منهم اللحوق بالقافلة، بعد أن صرّحت لهم بمذهبي. فجهزوا معي رجلين ألحقاني بها».

٤٧. هذه لتعيين بلاد الأندلس، وبعد سطور سنرى أن ابن فاضل لن يرجع إليها للقيا شيخه الأندلسي. ولكن قد تتجّه أيضاً إلى الإقامة في الجزيرة الخضراء على أنها «فردوس المغرب».

٤٨. «وذكر لي السيد أن دراهمهم مكتوب عليها: لا إله إلا الله، محمد رسول الله. علي ولي الله. محمد المهدي بن الحسن القائم بأمر الله. وأعطاني السيد منها خمسة دراهم، وهي محفوظة عندي للبركة».

المراكب التي أقلّته فهي المراكب التي أتت به إلى الجزيرة الخضراء. ووصل إلى «شبه جزيرة الشيعة»، حيث صعد بصحبة الشيخ محمّد. لكن ابتداء من هنا سيمحو إيرانيُّنا آثاره. وكما نصحه السيّد شمس الدين لم يرجع إلى الأندلس، ولن نعرف هل وجد شيخُه العزيز أباه قبل أن يلفظ أنفاسه. اسم المدينة الأولى التي سيذكرها الآن هي طرابلس. وذلك ليقول لنا «وسافرت منها مع الحجاج المغربيين إلى مكّة، وحججت، وجئت إلى العراق، وأريد المجاورة في الغري (النجف) على مشرفيها السلام حتّى الممات».

تستدعي حكاية الجزيرة الخضراء شروحات طويلة ومختلفة. لقد توقّفت خلالها عند بعض الموضوعات الرئيسية، لكن إعادة تلخيصها يتيح التمتّع بغنى هذه الحكاية وثرائها. سنعود إلى التوقّف عند بعضها بخاصّة لما فيه من ميّزة رمزية تهيمن هنا على الرؤية المتخيّلة، على العلم اللدني، فتَضمنُ له تماسكاً ملحوظاً. ١) الجزيرة الخضراء هي إحدى جزائر أولاد الإمام الثاني عشر. هذا الطرح سنصادفه مرّة أخرى في حكاية أخرى أكثر اختصاراً. ٢) دونما حاجة لتوكيد جوهرها، كما ينتظر بشأن جزيرة من هذا العالم، فإنّ الجزيرة الخضراء هي توكيد لجوهر الأخريات، بما هي رمز حيّ للعين التي ينهل منها الإيمان الشيعي. ٣) إنّها في المغرب ouest. الغرب لا يمثّل هنا كما في «قصة الغربة الغربية» للسهروردي وفي كلّ قطاعات العرفان Gnose، عالمَ الغربة، عالم الظلمات. قد تبدو الجزيرة الخضراء متناسبة مع ما يمثّل في موضع آخر مدينة جابرصا الواقعة غرب عالم المثال. ولأنّها تبدو ك «فردوس غربي» فهي في تناظر غريب مع فردوس أميثبا Amithaba في

بوذية الأرض الطاهرة، أو مع تير ـ نن ـ أوغ Tir - nan - Og، «أحد عوالم الآخرة عند السلتيين»، بلاد الشباب الأبدي[٤٩]. وأيضاً، فكما لم يكن بوسعنا إلاّ أن نرى في شخصية الإمام الثاني عشر إيحاء بالمقارنة مع ميتريا Maitreya، البوذا المستقبلي، بوسعنا الحديث هنا عن المدينة السرية شمبهالا Shambhala. ٤) تشكّل الجزيرة الخضراء، كما حياض الكأس المقدسة، عالماً وسيطاً في علاقة مباشرة مع الأكوان العليا، وقائماً بذاته. ٥) إنّها مصونة ومحصّنة ضد أي محاولة من الخارج. فإلى بحرٍ لا يقدر عدوّ على اجتيازه، ثمّة سبعة أسوار تحيط بها وتعصمها عن الاختراق (ولم يقل لنا هل لكلّ واحد منها لون يختلف عن الآخر، كما أسوار Ecbatane[*]، همدان الحالية، حيث أتاها يوماً طوبيا[**] والملاك. ولقد ألّف كاتب إسماعيلي هو حميد الدين الكرماني، في القرن الحادي عشر، أحد مصنّفاته، **راحة العقل**، وفق تصميم الأسوار السبعة). ٦) لا يستطيع أحد أن يجد الطريق إليها، إلاّ من دُعيَ إليها، ممن تلقّى رسالة أو أتاه رسول من المحجوبين الذين يعرفون المدعوّ باسمه، أو من القوم الذين كان ينتمي المدعوّ إليهم. وهذه سمة تميّز أيضاً حكايا عرفانية أخرى. ٧) الجبل يشكّل ذروة الجزيرة الخضراء؛ وفي وسط هذا الجبل أو قمّته تجري عين الحياة تحت الشجرة الكبيرة الرمزية حيث تقوم القبّة التي يُقترَب فيها من الإمام الغائب، ويخدمها النبيّ الخضر، النبيّ

---

٤٩. حول جابرصا، راجع نصوص السهروردي وشمس الدين اللاهيجي المترجمة في كتابنا **أرض سماوية**. . . انظر، أيضاً، القصص الجميلة الواردة في قصص الميثلوجيا السلتية التي جمعها إلاّ يوغ Ella Yoog، باريس، Triades، ١٩٦٢.

[*] مدينة بناها مؤسس السلالة الميدية. وتعني «مكان الاجتماعات» أو «مكان إقامة الأخوية».

[**] أحد الشخصيات البيبلية وله كتاب معروف باسمه اعترف بقانونيته مؤخراً. وجدت نسخة له ضمن مخطوطات البحر الميت.

المستسرّ. ٨) وكما جبل الخلوص Mont Salvat الذي انتهى إليه البحث عن الكأس المقدّسة، فإنّ الجزيرة الخضراء هي المحلّ الذي يقترب فيه المؤمنون من قطب العالم، الإمام الغائب، صاحب العصر، جوهرة الإيمان الشيعي.

٣ ـ الجزائر بالمدن الخمس

ليست حكاية زيارة Pèlerinage الجزيرة الخضراء وثيقة فريدة من نوعها، مع أنّها الأكثر نموذجية لهذا النوع من الأدبيّات. وعلى كلٍّ، فهي وثيقة تشهد، مع كثير مثلها، على الحميمية التي يحيا فيها الوعي الشيعي مع إمامه، منذ أكثر من عشرة قرون. وإحدى السمات الأكثر دلالة، والأكثر إذهالاً إذا حكمنا عليها بمقاييس الوعي القياسي، هي عائلة أو ذرّية الإمام الغائب (وكأنّ لدينا، هنا أيضاً، أمراً يماثل سلالة الكأس المقدّسة). ومع ذلك، فلا يخلف الإمام في الإمامة أيٌّ من أبنائه أو أحفاده، لأنّه يظلّ هو الإمام في الزمان المسمّى زمان الغيبة الكبرى. وقد رأينا للتوّ أنّ الجزيرة الخضراء هي إحدى جزائر أولاد الإمام. وثمّة حكاية أخرى، مليئة هي أيضاً بالحيثيات، وتزوّدنا، حول موضوع الجزائر، بطوبوغرافيا أكثر تحديداً، لكنّها لا تتيح لنا طبعاً أن نرتسمها من خرائطنا. وهذه الحكاية سابقة بأكثر من قرن ونصف القرن على حكاية الجزيرة الخضراء، وليس لدينا عنها سوى نصٍّ مروي عن سامعها. لكنّ مدوّنها، وهو محمّد بن عليّ العلويّ الحسينيّ، وضع نصّها استناداً إلى حكاية مَنْ سمعها مباشرة، وهو كمال الدين أحمد بن محمدّ الأنباري. ولأنّ الأخير قد استمع إلى الحيثيات ممّن كان بطل المغامرة، فإنّ لدينا هنا أيضاً حكاية أو شهادة بضمير المتكلّم.

في مساء العاشر من شهر رمضان من العام ٥٤٣ الهجري (٢٢ كانون

الثاني ١١٤٩)[٥٠]، وفي المدينة المنوّرة في شبه الجزيرة العربية، أقيم عشاء كبير (إفطار مع نهاية يوم الصوم)، عند وزير (بحسب اللفظ بالعربية والفارسية) اسمه عون الدين يحيى بن هُبَيرة، وعندما همّ المدعوون بالانصراف، أُلفتوا إلى أنّ المطر بدأ بالانهمار. فدعا الوزير ضيوفه للبقاء وأوغلوا في الحديث، لاسيّما عن المذاهب. الوزير الذي لم يكن يلمّ بالمذهب السنيّ على الرّغم من انتمائه إليه، راح يذمُّ الشيعة واصفاً إيّاهم بالأقلّية؛ وقائلاً كيف لأقلّية أن تكون على حقّ؟ سائلاً الله أن يمحقهم من على وجه الأرض! وكان حاضراً شخص لقي من الوزير الحفاوة والتكريم. هذا الشخص الذي لن نعرف اسمه وسيكون بطل الحكاية، ظلّ صامتاً، وهو يصغي إلى كلمات الوزير العنيفة. ولا شكّ في أنّه ليس من الذين يعتبرون أن من يكون أقلّية هو حكماً على خطأ. وأخيراً بادر إلى الحديث، قال: «أحدّث بما عندي بما تفاوضتم فيه أو أعرض عنه». فصمت الوزير يفكّر، ثم قال: «أرجو أن تقول لنا ما عندك».

يعود ما جرى إلى ما قبل عشرين عاماً من هذه الأمسية الرمضانية، وتحديداً في العام ٥٢٢/ ١١٢٨. أمّا الشخص - فهو بحسب الحكاية - نصراني وتاجر، ثم يبدأ حكايته بوصف موطنه حيث المسلمون أقليّة صغيرة. مع الأسف، فإحداثياته شديدة السعة؛ فموطنه بلاد شاسعة يلزم شهران لعبورها، وهي عبارة عن جزر ومحيطات ومدينة كبيرة تدعى **الباهية** (الجميلة، الأخاذة)، وحدودها مع الحبشة والنوبة ومع الفرنجة والروم. كلّ ذلك ليس كافياً ليتيح لنا تحديد هذه البلاد على الخريطة، حتّى لو كانت بلاداً واقعية في هذا العالم. لكن، بعد كلّ هذا، فإنّ الأهمية ليست هنا،

---

٥٠. عن هذه الحكاية الثانية، راجع النص العربي في علي اليزدي الحائري، **الزام الناصب**، صص. ١٤٨ - ١٤٩ (الحكاية الثانية)، والنص الفارسي في علي أصغر البروجردي، **نور الأنوار**، صص. ١٦٥ - ١٧٥. ثمة اختلافات وتعديلات بين النصين أخذناها بعين الاعتبار.

وإنّما في أنّ الراوي في حكاية السفر العجيبة، كان يعمل بصحبة أبيه قبل عشرين سنة.

وكالعادة، استأجروا مركباً مع تجّار آخرين ومخروا عباب البحر. ماذا حصل بالتحديد؟ لم يشرح لنا أحد، ولكن حصل كما يحصل دائماً، فقد تجاوزوا المدن المألوفة للوصول إلى المناطق المقصودة، غير أنّ الرغبة في المكاسب، أزاحت عنهم القلق وجعلتهم يواصلون إبحارهم، إلى أن اقتربوا من جزيرة عظيمة، كثيرة الأشجار، ولها جدران مليحة. سأل مسافرونا الربّان: «ما هي هذه الجزيرة؟»، فأجاب المسكين: «والله إنّ هذه جزيرة لم أصل إليها ولم أعرفها، وأنا وأنتم في معرفتها سواء».

ألقوا المرساة. وصعدوا إلى المدينة وسألوا» ما اسم هذه المدينة؟ ـ المباركة، قال لهم أهلها. ـ ومن سلطانها؟ ـ يدعى الطاهر. ـ وأين يقيم؟ ـ في مدينة الزاهرة (كما تفتّح الزهور). ـ وأين هي؟ ـ على مسير عشر ليال في البحر، وخمس عشرة[*] ليلة في البر. وأهلها كلهم مسلمون». ومع انتظارهم، سأل مسافرونا عمّن يقبض زكاة ما في المركب للشروع في البيع والابتياع. «ما عليكم إلا أن تحضروا عند نائب السلطان ـ وأين مقاره وأعوانه؟ قلنا. ـ لا أعوان ولا مقار. كلّ من عليه حقّ يحضر عنده فيسلّمه إليه».

مندهشين من بساطة الإجراءات الإدارية في هذا البلد الجميل، توجّه المسافرون إلى الحاكم. فوجدوا شابّاً حسن الهيئة عليه سيماء الصلاح، وقد ألقى على كتفيه عباءة، وتحته عباءة هو مفترشها. ويكتب من كتاب. فتبادلوا التحية. ـ من أين أتوا؟ شرحوا له. ـ كلهم مسلمون؟ ـ لا، فيهم

---

[*] في نص الحكاية في **البحار**، ج٥٣، صص. ٢١٣ ـ ٢١٩؛ و**إلزام الناصب**، ج ٢، صص. ١٩ ـ ٢٣، خمس وعشرين ليلة.

مسلمون وفيهم يهود ونصارى. «فقال الحاكم الشابّ، إذن من كان منكم من أهل الكتاب (من المؤمنين بكتاب يوحى أتى به نبيّ، أي اليهود والنصارى) يزن جزيته، ويخرج إلى ما بدا له من أعماله». يقول الراوي، «فدفع والدي عن خمسة من النصارى، عنه وعني وثلاثة كانوا معنا، ثم دفع تسعة ممّن معنا من اليهود».

وكلّ شيء كان يسير على ما يرام إلى أن بلغ الأمر إلى المسلمين. فقد دعوا إلى النطق بشهادة الإيمان. ولأنّهم مسلمون سنّة فلم يتلفظوا إلاّ بشهادة ناقصة ومبتورة. «لستم مسلمين»، قيل لهم (لنتذكّر لوحة موازية في بداية حكاية الجزيرة الخضراء). ولأنّهم ليسوا مسلمين وليسوا من أهل الكتاب، جازت مصادرة أموالهم. فشعر المساكين أنّ الأرض تميد تحت أقدامهم، لمّا سمعوا ذلك. فطلبوا مقابلة السلطان، فأجابهم الحاكم إلى طلبهم تالياً هذه الآية القرآنية «ليهلك من هلك عن بيّنة وليحيى من حيّ عن بيّنة» (٨: ٤٢). ولقد سمعنا من قبل السيّد شمس الدين يتلوها على المسافر إلى الجزيرة الخضراء[٥١]. وهذه البيّنة، كما بتنا نعلم، هي الإمام، ولذلك ستّتخذ هذه الحكاية أيضاً منحى حكاية إرشادية.

المسافرون غير المسلمين، وقد حرّكهم شعور نبيل بالتضامن، لم يشاؤوا ترك رفقائهم، غير أنّ الربّان تمنّع عن الإبحار: «ما أعلم هذا البحر، وأين المسير فيه». فاستأجروا ربّاناً وطاقماً آخرين، ونُشرت الأشرعة. استمرّ الإبحار ثلاثة عشر يوماً بلياليها، وعند فجر اليوم الرابع عشر، صاح الربّان: الله أكبر! هذه أعلام الزاهرة ومنائرها وجدرانها، إنّها قد بانت. فسار إليها، وعند الضحى دخلوا مرفأها (أظن أنّ لإشارات الوقت ولمدّة الإبحار دلالاتها). فرأى مسافرونا مدينة عظيمة، وما لا رأته

٥١. حول هذه الآية ٨: ٤٢، راجع أعلاه، الهامش ٣٥.

عين بشر؛ فلا أرقّ على القلب من نسيمها. يحفُّ البحر جدرانها، والمدينة راكبة على جبل من صخر أبيض كاللُجيَن. وفيها سواقي مياه جارية، وحدائق، وأشجار، وحقول مزروعة. ترعى النعاج قرب الذئاب، والأسود رابضة تحت الغياض، يمرّ السائرون بجانبها مطمئنّين. وإذ دخلوا المدينة أخذتهم أمانة أهلها وبهاؤهم. فليس على الأرض من هو في حسنهم وصلاحهم. أمّا وفاؤهم بينهم ورقّتهم بعضهم إزاء بعض فعجيبان. لا يسمع منهم مشاحة أو مشادة. ولمّا ارتفع صوت المؤذّن لم يتخلّف أحد منهم، وسعوا جميعاً إلى الصلاة.

ثم اقترب أوان موقف مشهود. فقد أُحضِرَ الواصلون إلى دار السلطان. فدخلوا بستاناً وارفة أفياؤه، وافرة أزهاره وغدرانه. وفي وسطه قبّة من قصب والسلطان فيها. فوجدوا هناك أيضاً شاباً حسن الهيئة وعليه لباس الدراويش (المتصوّفون بما هم «الفقراء» الروحانيون). وقد جلس على أريكة؛ محاطاً بجماعة من العلماء والمتعلّمين. «قد وصلتم؟ قال، على خير مقدم. أأنتم تجّار أم ضيوف؟» وقدّم كلّ نفسَه: مَنْ هم أهل الكتاب، ومَنْ هم المسلمون، ولماذا أبحروا إلى الزاهرة. سأل السلطان المسلمين منهم: «إنّ الإسلام تفرّق شِعَباً، فمن أي قبيل أنتم؟» أجاب باسمهم أحدهم وهو من الأهواز (في جنوب غرب إيران)[٥٢]: «كلنا شافعيون، قال، ما عدا أحدنا». ثُمَّ كانْ عرض للنقد الشيعي للتصوّر الذي يحصر اعتماد المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام السنيّ، وللسلطة المعطاة لفقهائها، ولجملة المبادئ الفقهية المتّبعة في المذهب الشافعي.

لكن، في الواقع، فإنّ السلطان الشابّ تسامى عن مجرّد نقد سلبي ينحصر في مستوى أدنى هو مستوى المجادلة المذهبية وردودها، أي

---

٥٢ . اسمه، في النص العربي، أردبهان (أو أدربهان) بن أحمد الأهوازي، في النص الفارسي روزبهان.

مستوى المذاهب الفقهية. فكان السؤال الأوّل الذي طرحه على محدّثه هو: «أتلوت القرآن؟ يا شافعي». ثمَّ يتصاعد وعظه بتلاوة آيتين قرآنيتين من بين آيات كثيرة غيرها، يجد فيها الشيعة الأساس القرآني لإيمانهم واعتقادهم. أولى هاتين الآيتين (٣: ٦١) هي آية المباهلة حين توجّه النبيّ إلى نصارى نجران وإلى أسقفهم (في العام ١٠/ ٦٣١) ليبتهلوا إلى الله ليبيّن لهم أي التصوّرين عن شخص المسيح هو الحقّ. وكما نعرف فإنّ النصارى تخلّوا عن خوض الاختبار. وكنا قد عرضنا في هذا المؤلّف (الكتاب الأول، الفصل الثاني، ٣) كيف كان المشهد أخّاذاً في إطار «الكثيب الأحمر»: مجموعة من خمسة أشخاص (النبيّ؛ وابنته فاطمة؛ والإمام الأوّل؛ وابناه الحسن والحسين) متحدّين في «رباط مقدّس» «solidarité sacramentelle» ترمز إليه عباءة النبيّ (أصحاب الكساء)، وبهم، كانت عدّة المعصومين الأربعة عشر كلّها حاضرة، ولذلك يقال إنّ الإمام الثاني عشر حين خروجه سيرتدي هذا الكساء.

وموضوع الآية الثانية هو أيضاً أصحاب الكساء، ومنهم إلى ذريتهم وصولاً إلى الإمام الثاني عشر، وهي الآية التي تقول: «إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً» (٣٣: ٣٣). إنّ ما جعل كلّ واحد من أئمّة التشيّع الإثنا عشر إماماً ليس مجرّد الاتّصال بالنسب، بل **العصمة**، الطهر العاصم، مضمومة إلى **النصّ**. هنا مرّة أخرى، كما في حكاية الجزيرة الخضراء، الإمامة ومغزى الإمامة في قلب الحكاية.

ثم يشرح السلطان الشابّ المتلفّع بعباءة الدراويش معنى هاتين الآيتين: فيُظهر مضمون ما ورد في الروايات الصادرة عن الأئمّة أنفسهم حول الآيتين، بما يبطل المزاعم الشافعية والمزاعم الأخرى. وكان كلامه أمضى من السهام وأقطع من الحسام، ما أبكى السامعين. فوقف الشافعي،

وقد هزّ كيانه ما سمعه، وطلب متهيّباً: «عفواً أيّها السلطان، انسب لي نسبك، وبيّن لي، أنا الضالّ في وادي الغباوة والجهالة، الطريقَ إلى الحقّ». فأجابه السلطان: «أنا الطاهر بن محمّد المهدي (الإمام الغائب)، بن الحسن العسكري. . .» معدّداً إماماً تلو إمام حتّى الإمام الأوّل عليّ بن أبي طالب الذي نزلت فيه الآية القرآنية: ﴿وكلَّ شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ (٣٦: ١٢).

مرّة أخرى نحن في حضرة شخصية من الفئة الأكثر استثنائية بأكثر ما يمكن من استثنائية: ابن الإمام الغائب (وكذلك، في حكاية الجزيرة الخضراء كان أحد أولاد الإمام من الجيل الخامس بشخص السيّد شمس الدين): شخصية لا تدخل في «التاريخ» مع أنّها ليست «أسطورية». ثمّ تمرّ لوحة يمكن فهم وقائعها بعمق، فأي نفس بشرية قد تقاوم ما كشف عنه الغطاءَ شخصيةٌ فوق طبيعية كهذه الشخصية؟ لقد خرّ الشافعي مغشيّاً عليه، ثم أفاق من غشيته وقال: «الحمد لله الذي ألبسني لباس الإسلام الحقّ والإيمان، وأخرجني من ظلمات التقليد، وأفضى بي مُحيياً إلى عالم النور واليقين الحيّ في قلبي». ثمّ تشيَّع هو وأصحابه جميعاً.

إثر ذلك، دعا السلطان الطاهر الجميع ليكونوا ضيوفه طيلة أسبوع. وبعد انقضاء الأسبوع، رغب كلّ واحد من أهل الزاهرة اللطفاء في استضافتهم، ما جعل إقامة مسافرينا في الجزيرة تمتدّ لعامٍ بأكمله، أحيطوا خلالها بالعناية والرعاية، واستكملوا فيها هدايتهم.

لكن سبق أن عرفنا خلال حكاية الجزيرة الخضراء، أنّها ليست إلاّ إحدى جزائر أولاد الإمام الغائب. والآن سنعلم بوجود الجزائر الأخرى وطوبوغرافياها. أوّلاً الجزيرة التي يقيم عليها مسافرونا تغطّي مساحة تحتاج إلى شهرين كاملين لاجتيازها برّاً أو بحراً. وبعدها جزيرة أخرى ومدينة

اسمها الرايقة، ويدعى سلطانها القاسم بن صاحب الأمر، وهي أيضاً لا بدّ من شهرين لعبورها. ثم بعدها جزيرة ثالثة اسمها الصافية وسلطانها ابراهيم، وهو ابن آخر للإمام الغائب، ولعبورها أيضاً لا بدّ من شهرين. وبعدها جزيرة رابعة، مظلوم[٥٣]، يحكمها عبد الرحمن أحد أبناء الإمام الغائب وتجتاز في شهرين أيضاً. وثمّة خامسة اسمها عناطيس وعليها الهاشم بن الإمام وهي أكثر سعة من الأخريات، لأنّ عبورها يلزمه أربعة أشهر، ومن دخلها، إلى الحبور دخل. ولكنّ لهذه الجزائر مناخ واحد، وأراضٍ غنّاء واحدة. وكلّ أهلها من الشيعة، أبهياء الطلعة، وحسنو المعاشرة.

إذا احتسبنا المدينة الأولى \المباركة حيث استقبل مسافرينا موفدٌ من الطاهر، فإنّ لدينا مجموعة من خمس جزر مع مدنها الخمس، يحكم كلاًّ منها أحد أولاد الإمام الغائب، ويلزم لعبورها جميعاً من أولها إلى آخرها إثنا عشر شهراً. تكثر في التشيُّع الخماسيات والإثنا عشريات (الخمسة أصحاب الكساء، الأئمّة الإثنا عشر، وغير ذلك)، لكن عندما يتعلّق الأمر بخمسة أولاد لشخص كالإمام الغائب، لا نستطيع أن نمتنع عن التفكير بـ «الأبناء الخمسة للروح الحي» في المانوية، كما أن عَدد الإثني عشر يحدّد مقدار الوقت اللازم لعبور السلطنات الخمس. يتناول كلّ ترميز إلى البروج الإثني عشر، «الممالك النوارنية الإثني عشر»، وغير ذلك.

لم يدخل مسافرونا، مع الأسف، إلى كلّ الجزر. لقد أمضوا عاماً كاملاً في الزاهرة، لأنّ أهلها اللطفاء كانوا يقدّرون أنّ الإمام سيظهر في

---

٥٣. لقد اقتصرنا على تسجيل أسماء المدينتين الأخيرتين حرفياً، فليس لدينا حالياً تفسيرٌ كافٍ لهما. مع ملاحظة أن النص يحمل اسم مظلوم وليس المظلومة (وهو اسم يبدو لا معنى له بالدلالة إلى الجزيرة). ولا بد أن الأمر يتعلّق بروايات لم يعثر لها على أثر، أو أن تصحيفات الأسماء الغريبة في الكتابة العربية، تجعلها غير مفهومة.

جزيرتهم. ولقد انتظر معهم مسافرونا، لكنّ الله لم يمنّ عليهم بنعمة رؤية الإمام. وأخيراً، فقد قرّر إثنان منهم، الشافعي المستبصر وآخر معه أن يبقيا في الجزيرة. وعاد الآخرون. لكن، مع الأسف مرّة أخرى، ليس لدينا أي تفصيل عن طريق العودة، لأنّ من المستحيل تبيُّن طريق العودة بقدر استحالة تبيُّن طريق الذهاب.

مع ذلك علينا أن لا ننسى أنّ كلّ ذلك قد رواه أحد أبطال الرحلة، ذات أمسية من شهر رمضان، في المدينة المنوّرة، لدى وزير لا يكن أي مودّة للتشيّع وأتباع الأئمّة. وعندما انتهى الراوي من حكايتها، كان الليل قد أوشك على الانتهاء. فانسحب الوزير إلى غرفة أخرى، ثم راح يستدعي ضيوفه كلّ واحد على حدة ثم يأخذ منه عهداً بألاّ يكرّر كلمة مما سمع حتّى تحين ساعته. وصارت عادة هؤلاء الضيوف، على ما يبدو، كلمّا التقوا أن يقول أحدهم للآخر: «أتذكر تلك الليلة من شهر رمضان؟» فيجيبه الآخر «نعم، لكن فرض علينا الستر». غير أنّ واحداً من هؤلاء، لحسن حظنا، ونعرف اسمه، قد نقل إلينا ما سمعه.

٤ ـ لقاء في الصحراء أو كلية حضور نا كجا آباد

ليس كلُّ الحكايات التي تتضمّن رؤية الإمام الغائب أو اقتراباً من بلاده، تكون بادئة بخط سير طويل. فكلّ شيء يحدث كما لو أنّ **نا كجا آباد**، المحلّ الذي لا يحتويه محلّ في طوبوغرافيا العالم المحسوس، يدهم عالمنا عابراً، إذا آثرنا أن نقول إنّه هو من يحضر في العالم الداخلي للرائي؛ أو أنّ الرائي يداهمه، إذا آثرنا أن نأخذ الأمور من الناحية المقابلة، وفي كلتا الحالتين النتيجة هي نفسها. ذلك أنّ «أين»ه، حيّزه *ubi*، كليّ الحضور، نسبة إلى «أين»نا، ومحلّنا، وموقعنا في هذا العالم. وهذا ما يظهره لنا نمط آخر من الحكايات الذي نعرض هنا نموذجاً عنه. الحدث

كان مختصراً ومذهلاً؛ وكذلك حكايته. وهي أسبق من الحكايتين السالفتين حتماً، لأنّها وردت في كتاب للعالم الشيعي الكبير ابن بابويه القمّي (ت. ٣٨١/ ٩٩٢، أي بعد بدء الغيبة الكبرى بأربعين عاماً كحدّ أقصى). هذه التحديدات الزمانية تتعلّق، كما بات معلوماً، بالحكايات. أمّا الأحداث فلأنّها تجري في «الإقليم الثامن»، فإنّ لها زمانيتها الخاصّة غير القابلة للقياس بوحدات زمان تعاقب الوقائع عندنا. إنّ ما يقع في هذا التعاقب، من جملة الحكايات، هو القشرة. من هذا المنظور، نقول إنّ الحكاية الآتية ينبغي أن تكون معاصرة لحكاية الظهور في جمكران.

بطل هذه الحكاية الرابعة هو أحد أفراد فرع مقيم في إيران لقبيلة بني رشيد العربية التي توطّنت، منذ الإسلام، في همدان. وكلّ أفرادها شيعة، وهذا ما استرعى انتباه الراوي، فسأل أحد مشايخهم من أهل العلم والصلاح عن ذلك[٥٤]. أمّا التعليل الذي حصل عليه منه فهو الآتي. يعود تشيّعهم إلى جدّهم، فقد خرج إلى مكّة حاجّاً، وفي أثناء عودته، وبعد مسير منزلتين من مكّة (وكانت لا تزال المسافة بعيدة عن همدان)، وكان الليل قد حلّ، وعزمت القافلة على المبيت، قرّر أن يتجوّل في الأنحاء؛ فمشى طويلاً بحيث، بعدما أخذ منه التعب، قعد، ونام. ولم يوقظه في

٥٤. هذه الحكاية الرابعة، راجع نصها العربي في ابن بابويه، **كمال الدين وتمام النعمة**، طهران ١٣٠٩، صص. ٢٥٠ ـ ٢٥١، والنسخة الفارسية في علي أصغر البروجردي، **المصدر السابق**، صص. ١٧٥ ـ ١٧٧. والحديث[*] يبدأ على هذا النحو: «سمعت شيخنا، من أصحاب الحديث يقال له أحمد بن فارس الأديب يقول: سمعت بهمدان حكاية حكيتها كما سمعتها لبعض إخواني، فسألني أن أثبتها له بخطي، ولم أجد إلى مخالفته سبيلاً. وقد كتبتها، وعهدتها على من حكاها». أما اسنادها فهو: ١)شيخ بني رشيد. ٢)شخص من همدان ينسب إليه الشيخ الواقعة. ٣)الشيخ احمد بن فارس الأديب مدون الحكاية. ٤)تلميذ الشيخ الذي نقلها.

[*] أورد هذه الكلمة بنطقها العربي، مع أنها تستخدم للإشارة إلى ما هو مروي عن المعصومين عليهم السلام، لكن يبدو أن المؤلف يستخدمها هنا بالمعنى الذي ورد في (سبأ: ١٩؛ المؤمنون: ٤٤) واستخدمها أيضاً في موضع آخر للإشارة إلى حلم، معتمداً، لعلّه، على أن الأحلام في التعبير القرآني هي أحاديث، انظر (يوسف: ٦، ٢١، ١٠١).

صبيحة اليوم التالي إلاّ حرّ الشمس. ولمّا أراد اللحاق بالقافلة وجد أنّها أظعنت، وألفى نفسه وحيداً، تائهاً في الصحراء.

«فتوحّشت، يقول، ولم أرَ طريقاً ولا أثراً. فتوكّلت على الله، وقلت: أسير حيث وجّهني. ومشيت غير طويل فوقعت في أرض خضراء نضراء كأنّها قريبة عهد من غيث، تسري فيها نسائم الجنّة. وفي وسط تلك الأرض، لاح لي قصر. فقلت: ليت شعري! ما هذا القصر الذي لم أعهده ولم أسمع به؟ فقصدته، فلما بلغت الباب رأيت خادمين عليهما لباس أبيض. فحييتهما فردّا التحية بأحسن منها وقالا لي: اجلس فقد أراد الله بك خيراً. فقام أحدهما ودخل إلى البيت. وبعد قليل خرج وقال: «قم فادخل». فدخلت قصراً لم أرَ بناء أحسن من بنائه ولا أضوء منه. فتقدّم الخادم إلى ستر على بيت فرفعه، ثم قال لي: «ادخل»؛ فدخلت، فإذا فتى جالس على أريكة، كأنّ وجهه بدر في ظلام، مكلّل بشعر جميل، حسن الثياب، طيب أريجه. وفوق رأسه علّق سيف. فسلّمت فردّ السلام بألطف كلام وأحسنه.

« «أتدري من أنا؟ قال لي.

« ـ لا، والله.

« ـ أنا القائم من آل محمّد. أنا الذي أخرج في آخر الزمان، بهذا السيف ـ وأشار إليه ـ فأملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً!» (هنا نرى مرّة أخرى لازمة السيف السماوي الذي لم يصنع من معدن أرضي).

«وعندما سمعت هذه الكلمات من هاتين الشفتين. سقطت على وجهي وعفرته. فقال: لا تفعل. ارفع رأسك، أنت فلان من مدينة بالجبل يقال لها: همدان (إكبتان القديمة، مدينة طوبيا والملاك).

« ـ صدقت، يا سيدي ومولاي.

« ـ فتحبُّ أن تؤوب إلى أهلك؟

« ـ نعم، يا سيدي.

« ـ فأومأ إلى الخادم، فأخذ بيدي وناولني صرّة وخرج ومشى معي خطوات. فنظرت إلى ظلال وأشجار ومنارة مسجد، فقال: أتعرف هذا البلد؟

« ـ إنّ بقرب بلدنا بلدة تعرف بأسد آباد وهي تشبهها.

«فقال هذه آسد أباد. إمضِ راشداً».

«مذهولاً، التفتُ فلم أره. كنت وحيداً وبيدي الصرّة. فوردت همدان، وجمعت أهلي وبشرّتهم بما يسرّه الله لي».

بهذه الحكايات (ويمكن إيراد الكثير منها) ندخل في عالم، أو نرى عالماً، يظلّ وراء الرقابة الأمبيرية لحواسنا وعلومنا القياسية. وإلاّ، فلا يهمّ من يصل إليه أو يتحقّق منه، لأنّه ليس من الممكن لنا، وبحقّ، أن نجد الطريق الذي عبره الشهود. تتركّز أبحاث الفيلسوف، هنا، حول عدّة موضوعات سبق أن استخلصناها: لازمة **نا كجا آباد**؛ لازمة القوّة المتخيّلة التي تؤدّي الوظيفة المتعقّلة الخاصّة بها؛ لازمة «النفس بما هي المحلّ الروحاني للجسم». لقد وضعتنا شهادات الشهود في حضرة عالم روحاني، لكنّه عالم روحاني متحقّق، وأكثر غنى بالصور من عالمنا، وأكثر غنى بالصور التي لا يتجاوزها تقادم الزمن (المدن الرائعة للجزر الخمس تنتمي إلى عالم جابرصا، عالم المثال). ثمّة سؤال يطرح نفسه هنا [عن هذا العالم] هو سؤال الحيّز *ubi*، أين؟ إنّ الطريقة التي يتمثّل بها فلاسفتنا العلاقة بين العالم الروحاني على مستوى عالم النفس، أي الملكوت،

والعالم الجسماني المحسوس قد قادتنا إلى إجابة مزدوجة: إنّه كلّ في محلّ وليس في أي محلّ. ذلك يعني أنّ في كل أرجاء عالمنا المحسوس يمكن أن يدهم الملكوت، وأنّه يمكن اختراق الملكوت من كلّ ناحية من أنحاء عالمنا، دون أن يكون الملكوت جزءاً من العالم المحسوس. إنّ الدهم والاختراق يقتضيان إعمال جارحة ليست هي الإدراك المحسوس، ولا الفاهمة المجرّدة؛ إنّ إدراكات هذه الجارحة اللطيفة ليست استيهامات ولا أوهام؛ إنّ الأحداث الحقيقية التي يُتاح معايشتها ليست من الأسطورة ولا من التاريخ.

كثيراً ما عدنا هنا وبإصرار إلى التعبير الفارسي **نا كجا آباد** الذي نحته السهروردي، لأنّ شيخ الإشراق بصوغه هذه الكلمة فإنّه يضمّنها كلّ أطروحة الوجود (ontologie) التي تدعم معناها[٥٥]؛ ولقد أشرنا في مناسبات عديدة إلى ذلك على مدى هذا المؤلّف. إنّ المجيء من **نا كجا آباد**، هو المجيء من جبل قاف التكويني cosmique؛ وهذا ما يصرّح به مجيء الهادي المستسرّ، المَلَك بوصفه مرشداً شخصياً، الذي يظهر في أوّل حكايات ابن سينا والسهروردي الإرشادية. ونعلم أنّ، في قصّتين من قصص السهروردي، جواب المَلَك للسائل كان: «لقد جئت من **نا كجا آباد**[٥٦]». وبوسعنا أن نرجع ونقرأ في هذا المؤلَّف (الكتاب الثاني) في قصة «**عقلِ سُرخ**[*]» ما يبيّنه تلميذه في ما يتعلّق بالمقصود من «الوصول إلى جبل

٥٥. أنظر دراستنا **في بلاد الإمام الغائب**.
Au pays de L'Imâm caché (Eranos - Jahrbuch XXXII/ 1963), pp. 31-41.

٥٦. هما قصتا السهروردي، الأولى المعنونة «**خفق جناح جبرائيل**» (**أوازِ پرِّ جبرئيل**) والثانية «**مؤنس العشاق**» ومتوفر نصهما الفارسي مع ملخص بالفرنسية في *Opera metaphysica et mystica III* الترجمة الفرنسية الكاملة لكل قصص السهروردي قيد التحضير (لتظهر عام ١٩٧٢). راجع أعلاه الكتاب الثاني، الفصل الخامس وما يليه.

[*] يترجم المؤلف عنوان قصة السهروردي بالفارسية، إلى الفرنسية بـ«L'Archange empourpré» المَلَك العالي الأرجواني.

قاف» والطريق المناسب للخروج منه. هناك أيضاً يبيّن لنا أنّ من يشبه النبيّ المستتّر الخضر، لجهة الخوض مثله في عين الحياة، يستطيع أن يعبر دون عناء. لقد رأينا من قبل، النبيّ الخضر في مناسبتين: في حضرة الإمام، في حكاية شيخ جمكران، وبالقرب من القبّة، في الجزيرة الخضراء، حيث يمكن منها الاتصال بالإمام.

هذا المصطلح الغريب **نا كجا آباد**، الذي لا نجده في القواميس الفارسية، شكّله السهروردي من مصادر اللغة الفارسية الأصيلة وحدها، دون الاستعانة بالعربية، وهو حرفياً مدينة، بلاد (**آباد**)، اللا ـ أين (**نا كجا**). للوهلة الأولى قد نلاحظ أنّ المصطلح يعادل المصطلح الإغريقي *ou - topia*، وهو أيضاً لا يظهر في القواميس الإغريقية، وقد نحته Thomas Morus كاسم منتزع للإشارة إلى غياب أيّ موضعة، أيّ موقع Situs في المكان الذي ترتاده حواسنا وتلحظه. اشتقاقياً وحرفياً قد يكون صحيحاً ترجمة **نا كجا آباد** بـ outopia، ولكن بلحاظ الفكرة والقصد ودلالة الأمر المَخيي، نكون قد ناقضنا المعنى. ومناقضة المعنى contresens هنا مثلها مثل الالتباس المرفوض بين ما تعنيه عادة كلمة imaginaire، اللاحقيقي، اللاواقعي، وما فرض علينا كتّابنا تسميته اصطلاحاً imaginal[٥٧]. إنّ الالتباس يفترض مسبقاً تدني القوّة المتخيّلة نفسها، وتدنّي موضوعها، وتدنّي وظيفتها المتعقّلة. إذا ما جرت مماهاة ذلك مع «الاستيهام»، حصل الأدهى فيصير العَالَم الذي رسمت هيئته تلك القوّة يوتوبيا، ويصير الإنسان الواثق بهذه الجارحة صاحب نزعة يوتوبية. وبما أنّ قوّته المتخيّلة لا تَنْظِمُها وظيفة

---

٥٧. نذكر بماهية ما يتعلق بهذه الكلمة المستخدمة كثيراً في هذا المؤلف. كلمة imaginal (باللاتينية imaginalis) مشتقة من كلمة imago على غرار الكلمات من النمط نفسه (راجع مشتقات كلمة origo: originarius;originalis، وغيرها). اللاتينية تميّز بين imaginare، أي عرض صورة بالطريقة التي تعرضها لكم المرآة (وهي الوظيفة التي تعبّر عنها الكلمة العربية المظهرية، وهذه هي بامتياز طبيعة عالم المثال mundus imaginlis) ومتعدّي المعنى imaginari، أي يتوهم، يستهيئ.

عارفة متمحورة بدقّة بين آخريَين، فيكون هذا الإنسان، منحرف البصر عن محوره، مصاباً بذهان الاضطهاد، مهلوساً، منفصم الشخصية، وغير ذلك. لفهم دلالة **نا كجا آباد** وواقعيتها بمضمون يختلف عن ما هو يوتوبيا، لا بدّ من الإقرار، بالموازاة، بالقوّة المتخيّلة أو الوعي المتخيّل بوصفه ليس جارحة لما هو وهمي أو غير واقعي. لكنّ هذا الإقرار يفترض أولاً ميتافيزيقا للوجود تتّخذ موضعاً لها في مستوى من الوجود يتوسط عالم العقل Intellect الخالص وعالم الحواس، والذي يحدّد بذاته محور القوّة العارفة ووظيفتها. ويكون هذا العالم المتوسّط موضوع هذه القوّة. هذا المستوى المتوسّط هو مستوى الملكوت، مستوى عالم روحاني ومتحقّق، ولقد لاحظنا أهميته على مدى الأبحاث المعروضة في هذا المؤلّف.

وفي هذا الإطار، أيضاً، يلوح أنّ **نا كجا آباد** لا يُقصد بها أمر له صفة الامتداد، بل ما هو على شكل نقطة، في حين أنّ كلمة آباد تعني مدينة، بلاداً مزروعة، مأهولة، إذن ممتدة. لذا ينبغي البدء هنا بتجاوز الثنائية القديمة القائمة بين ما هو روحاني وما هو «ممتد». امتداد الروحاني، هو ما تشير إليه الحكمة الإلهية في الإسلام على أنه «ما وراء جبل قاف». إنّه مجموعة المدن الباطنة، جابلقا، وجابرصا، وهورقليا، والتي تتضمّن أيضاً مدناً أخرى (فالجزيرة الخضراء والجزائر بالمدن الخمس تشكّل جزءاً منها). عندما يحدّد لنا كتّابنا، طوبوغرافياً، أنّ منطقة هذه المدن تبدأ من «السطح المحدّب لفلك الأفلاك»، فإنّ ذلك أفضل طريقة لتبيين أنّ **نا كجا آباد** تبدأ منذ «الخروج» من الفلك الذي يعرّف كلّ وجهة ممكنة في هذا العالم، الفلك الذي تندرج فيه، بأمثل ما يكون، النقاط الرئيسية السماوية. بطبيعة الحال، فعلاً، ما أن يتخطّى هذا الحدّ، فإنّ سؤال أين (*ubi?*، **كجا؟**) يفقد معناه، أو على الأقلّ المعنى المعطى له في مكان تجربتنا العامّة. **نا كجا آباد** هو: «محلّ لا يُحتوى في محلّ»، في

موضع *topos*، حتّى يتيح الإجابة على سؤال «أين؟». الخروج من هذه «الأين»، ماذا يتضمّن بالضبط؟

إنّه لا يتضمّن انتقالاً بالجسد *in corpore* من موضع إلى آخر، بتحوّل جسم فيزيقي من محلّ إلى آخر، كما يحصل في المحالّ المحتواة في مكان واحد متجانس. وبحسب ما يقترحه السهروردي برمز قطرة البلسم «المارّة عبر» ظاهر اليد حين تعرّضها للشمس، فإنّ الأمر يتعلّق، بالمرور إلى الداخل، وبالمرور إلى الداخل يكون الخروج. فالعلاقة موضوع البحث هي في ماهيّتها علاقة الخارجي، المرئي، الظاهر (*ta exô*)، بالداخلي، باللامرئي، بالباطن (*ta ésô*). إنّ الخروج من أين، من فئة الحيّز *ubi*، هو ترك المظاهر الخارجية التي تُغلّف، كما تغلّف النواة، الوقائع الداخلية المستترة؛ إنّه للغريب، العارف، مَعَاده. لكنّ الأمر المستغرب، أنّ هذا المرور متى تمّ، فإنّ هذه الواقعية التي كانت محجوبة تصير هي من يغلّف ما كان الخارجي، والمرئي يحيط به، يحتويه، لأنّ بالاستدخال حصل الخروج من هذه الواقعية الخارجية. صارت الواقعية اللامادّية هي من يغلّف، الواقعية المادّية، من يحيط بها. ولذلك فإنّ الواقعية الروحية لا تكون في «الأين»، بل «الأين» يكون فيها. أو بالأحرى تكون هي أين الأشياء كلها، لذا فهي لا تكون في محلّ، ولا تقع تحت سؤال أين أو في فئة الحيّز. إنّ محلّها (**آبادها**) هو **نا كجا**، لأنّ حيّزها كليّ الحضور. وإذا ما فهم ذلك، نكون قد فهمنا من غير شكّ ماهيّة ما يتيح لنا متابعة طوبوغرافيا التجارب الرؤيوية، واستنتاج معناها (أي دلالتها واتجاهها معاً)، واستنتاج أمرٍ يتعلّق بماهيّة، هو ما يميّز الإدراكات الرؤيوية لروحانيينا (السهروردي، المسافر إلى الجزيرة الخضراء وغيرهم) عن ما تدرجه مفرداتنا الحديثة تحت عنوان تحقيري كاختلاقات، كخيالات، حتّى كهذيانات يوتوبية.

إنّ القول بمخيّلة «منحرفة عن محورها» تفترض مسبقاً إناسة لم تعد قادرة على تحديد المخيّلة فضلاً عن إيجاد محور لها (الإناسة)؛ فإناستنا هي من بدأ يصير مجنوناً. لقد صار واجباً التأمّل هنا في الالتقاء بين تعاليم الأساتذة الذين صنعوا\ الفكر الشرقي، فكر الإسلام (ابن سينا، السهروردي، ابن عربي، نصير الدين الطوسي، الملاّ صدرا الشيرازي وغيرهم) وتعاليم الأساتذة الذين تظل شهادتهم في الغرب وللغرب، الآن وعند ما هو آت، غير مقدَّرة بقدرها لأنّهم يشهدون لكلّ ما هو غائب عن الفكر الغربي المسمّى «حديثاً»، أو على الأقلّ عن أشكاله الرسمية. باختصار، هل ثمّة ظاهراتيّة phénoménologie ممكنة عن التجربة الرؤيوية، عن الخروج *ek - stasis*[*]» خارج مكان العالم» تعمل باستقلال عن ظواهرية «المجيء إلى هذا العالم»؟ بكلام آخر، أي من دون ظواهرية على نحو يبدو «الخروج من هذا العالم»، و«المجيء إلى هذا العالم» كوجهين متعاكسين لظاهرة واحدة.

لقد وجدنا لها إرهاصاً رائعاً في أعمال نصير الدين الطوسي، المفكّر الشيعي الكبير الذي تركت فيه النزعة الباطنية الإسماعيلية آثاراً عميقة. إنّ المجيء إلى هذا العالم هو «الخروج من الجنّة»، وهذا ليس انتقالاً موضعياً، بل تغيُّر حال. يقول كاتبنا إنّه العبور من الحقيقة (الواقعية الحقّة) ومن المعنى الحقّ (الباطن) إلى ما هو، دون شكّ، الواقعي الوحيد لتجربتنا العامّة، لكنّه بالمقارنة مع الحقيقة ليس إلاّ مجازاً. وهكذا صارت الواقعيات الحقّة أو الواقعيات بالمعنى الحقيقي مشكوكاً فيها وغير محتملة، ومشبوهة، وغامضة. وفي مقابل ذلك فإنّ الخروج من هذا العالم، النفاذ إلى المعنى الحقيقي، لا يعني الظاهرة الأحيائية للموت (خبراء أيامنا لم

---

[*] كلمة يونانية *ἔκστασις* تعني أن يكون المرء خارج ذاته. وتنطبق في المفردات الصوفية على عبارة الوجد.

يتّفقوا على تعريف موحّد له). إنّ المعنى الحقيقي لحياة وموت هو المعنى الحقيقي لواحد أو لآخر. إنّ مشكلة البقاء لا تطرح كامتداد لمشكلات الفيزياء؛ إنّما تطرح على مستوى عالم روحاني لعلّ قروناً عدّة مضت والفلسفة الغربية قد فقدت معناه المتحقّق لتؤثر عليه عالم الأفهوم المنطقي. ومن أجل ذلك، حينما يقال، بعامّة، إنّ الموتى «يرحلون»، تكون العبارة خاطئة، لأنّ كثيراً ممّن يشار إليهم على هذا النحو، يكونون ميّتين روحياً، ولم يتركوا هذا العالم، لأنّ النفوس الميتة لا تستطيع ترك هذا العالم. فالخروج من هذا العالم، لِنَقُلْ، هو تحقّق الانبعاث مع الخضر في عين الحياة، هو الصيرورة غريباً عن عالم الغربة، عالم المجاز الذي يكتفي به الوعي العام. باختصار، ينبغي أوّلاً أن يكون المرء حيّاً، أن يكون قد بُعث بالحياة الروحانية وقام بها، حتّى يحيا ظاهرة الموت كخروج *exitus*، لأنّ الموت كخروج يعني: إنّ النفس تخرج حيّة من هذا العالم، ولذلك فإنّ الخروج من الذات والوجد والتجارب الرؤيوية ليس إلاّ استباقات لهذا الخروج. إنّ تجاوز حدود الكون (أي الفلك الأعلى)، لا يعني إنجازاً ما في الفضاء الكوني (كما يفعل رواد الفضاء في أيامنا)؛ بل هو أوّلاً العبور من حالة الطفولة إلى حالة النضوج الروحي، هو خرق الظلمات والأيلولة إلى حالة الوعي الحقيقي بالحق الواقعي[٥٨].

ويمكن جمع حزمة من التأكيدات الملاقية لما تقدّم لدى أساتذة

---

٥٨. راجع كتابنا: *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. I, pp. 18, 27, 31. من المهم التفريق بين واقعة الخروج exitus والموت الروحي. حتّى تكون الأولى «خروجاً» واقعياً من هذا العالم، لا بد من أن تكون مسبوقة بالبعث الروحي؛ وإلا فإن الميتين روحياً، أي الأموات بالمعنى الحقيقي، لا «يخرجون» من هذا العالم؛ خروجهم ليس إلا دخولاً إلى «الموت الثاني»، لأن «الأحياء» بالمعنى الحقيقي وحدهم من يخرج من هذا العالم. ونجد هذا التعليم في «انجيل فيليب» كما نجده في رسالة إسماعيلية لنصير الدين الطوسي؛ وكذلك فإن التربية الروحية في العرفان الإسماعيلي مؤسسة على «بعث الأموات» (راجع كتاب العالم والغلام، الحولية، سنة ١٩٧٠ ـ ٧١، صص. ٢٦ وما يليها؛ وللشيخ أحمد الأحسائي (في شرحه الزيارة الجامعة) تعليماً كاملاً نفسه حول هذه النقطة.

البروتستانتية الروحية: فالنتين فيجل، Valentin Weigel، ياكوب بوهمه Jacob Bohme، غوتفريد أرنولد Gottfried Arnold وغيرهم. على سبيل المثال، يشرح فيجل Wiegel (١٥٨٨)، في صفحة رائعة، ما يريد قوله التاريخ القدسي، عندما يتحدّث عن خروج لوسيفر Lucifer من السماء أو خروج آدم من الفردوس؛ فإنّ الحدث لا يعني تحوّلاً من محلّ إلى آخر. «آدم، مُخرَجاً من الفردوس، ظلّ في المحلّ نفسه الذي كان فيه، لأنّ هذا العالم الشاسع كان فردوسه، إذا تحدّثنا وفق المعنى الخارجي، كما أنّ فردوسه الداخلي والسماوي كانت صورة الله *Imago Dei* فيه[٥٩]. كما أنّه يلائم القول: «ليس الجحيم والفردوس محلّين. إنّ كلاً يحمل في ذاته جحيمه وفردوسه. إنّ من لم يعرف نفسه لا يعرف وطنه، أي الفردوس، مملكة الله [...]، إنّ جسدنا المادّي ليس منزلنا الحقيقي لمّا كان الموت قادراً على طردنا منه». لكنّ «الله فينا ونحن في الله، ومن يحيى كذلك يحيى بحقّ في داره، في وطنه، ولا يمكن لأحد أن يطرده منه»[٦٠].

وإنّ الموت نفسه غير قادر على إجلاء العارف من داره، لأنّ «في ذاك العالم» (*in jenre Welt*، قال أفلوطين عنه «هناك») ليس ثمّة جسد عنصري طبيعي يشغل محلاً، وينظر هنا وهناك إلى خارجه بعينين جسديتين، لكنّ فيه «جسداً سماوياً فوق طبيعي، جسداً روحياً مشكّلاً من الروح القدس، وليس بحاجة إلى محلّ خارجي»[٦١]. إنّ توضيحات كهذه

---

٥٩. Valentin Weigel, *Ein nützliches Tractätlen Von Ort der Welt* (Sämteche Shriften hrsgb. v. Will - Erich Peuckert und Winfried Zeller, I. Lif.), Stuttgart 1962, chap. x, p.37; chap. XVIII, pp. 33 et 66.

٦٠. المصدر السابق، الفصل XIV، صص. ٥١ ـ ٥٢.

٦١. المصدر السابق، الفصل XXII، صص. ٧٦ و٧٩. يتفق فيجل مع باراسلوس في التمييز بين المعنى الذي تشير إليه الكلمة الألمانية Erstehen والمعنى الذي تشير إليه Auferstehen؛ فالأولى تعني إيقاف شيء على قدميه، قيامة resurrection جسد مادي أيّاً كان ما يتألف منه. والثانية تعني إعادة إحداث resuscitation، إحداثاً جديداً لجسدٍ جديد، مختلف. وهذا ما جهد أيضاً لشرحه في إيران، دون أن=

تتآلف مع ما تعلمّناه من فلاسفتنا وروحانيينا في ما يتعلّق بمعرفة النفس، وجسم المعاد، وما تعنيه «مشاهدة الإمام في هورقليا». إنّه ما يتعلّق بأنّ **نا كجا آباد** هي مملكة الأجسام اللطيفة، الأجسام الروحانية»، باب الملكوت أو عالم النفس. إنّها تبدأ من «السطح المحدّب لفلك الأفلاك»، لأنّه بالفعل، الحدّ الذي تنقلب عنده النسبة إلى ما هو داخلي المعبّر عنها بحرف الجر في. هذه الأجسام الروحانية ليست في عالم، حتّى أنّها ليست في عالمها، بالطريقة التي يكون فيها جسم مادي في محلّه، أو محتوى في جسم آخر. إنّ نصّ أفلوطين، والذي قرأه مفكّرونا تحت اسم «أثولوجيا أرسطو»، من ابن سينا حتّى القاضي سعيد القمّي، يشرح أنّ كلّ كيان روحي يكون في «جملة فلك سمائه». كلّ واحد منها يستمرّ مستقلاً عن الآخر، لكنها مع ذلك متساوقة، وكلّ واحد منها هو في كلّ واحد منها. وسيكون من الخطأ التّام أن يُتمثَل هذا العالم الآخر كسماء لا تمييز ولا شكل فيها. إنّ فيها كثرة وتعدّداً، لكنّ علاقات المكان الروحي تختلف عن علاقات المكان المنضوي في سماء ذات نجوم، بقدر ما تختلف الكينونة في جسم، عن فعل الكينونة «في جملة سمائه». لذا أمكن القول مع الـ «أثولوجيا» إنّ «وراء هذا العالم، سماءً وأرضاً وبحراً وحيواناً، ونباتاً وأناسي سماويين؛ لكنّ كلّ كائن هناك هو سماوي؛ الكائنات الروحية فيها تتناسب مع الكائنات الإنسانية فيها لكن ليس فيها أي شيء أرضي»[٦٢]. يبدو أنّ ما تقدَّم ينطبق على روائع الجزيرة الخضراء وأعاجيبها، وعلى الجزائر بالمدن الخمس، وغير ذلك.

=يُفهَموا دائماً على نحو صحيح، أساتذة المدرسة الشيخية، انظر نصوص الشيخ أحمد الأحسائي ومن خَلَفه مترجمة [إلى الفرنسية] في كتابنا **أرض سماوية** . . صص. ٢٨١ وما يليها.

٦٢. راجع كتابنا حول **ابن سينا والحكاية الرؤيوية**، المجلد الأول، ص. ٦٢. وملاحظات ابن سينا على اثولوجيا أرسطو،

Trad. G. Vajda, Revue Thomiste, 1951 II, pp82-381.

ولنتذكر أن القاضي سعيد القمي أيضاً كتب في القرن السابع عشر حول هذه الـ «أثولوجيا»، مجموعة من الفقرات نتمنى أن نعود إليها في مجال آخر.

إنّ الأمر يتعلّق فعلاً بالبعد الرابع *Quarta dimensio* الذي ينفتح أمام كل تجربة رؤيوية. وعلى هذا النحو، وخلال متابعتنا لمسافرينا، كان لدينا انطباع بأنّنا في عالم مألوف لدى كلّ قارئ للحكيم الإلهي الرائي السويدي إيمانويل سويدنبورغ Emmanuel Swedenborg، والذي قرأ أيضاً كما قرأ حكماؤنا الإلهيون الشيعة، اللاهوت الأفلاطوني المحدث المنسوب إلى أرسطو، لكنّه كان يتحدّث استناداً إلى تجربته «الأشياء التي تُرى وتسمع بذاتها». بعض صفحاته عن طبيعة المكان الروحي ينبغي استحضارها هنا، بقدر ما أنّها تتقن تناول ما يتّصل بماهيّة الموضوع. يشرح المؤلف فيها أنّ «أيّاً ما قد يبدو في السماء كما في الأرض، في محلّ أو في مكان، فالثابت أنّ الملائكة لا مفهوم ولا فكرة لديها عن المحل وعن المكان». و«أنّ كلّ تقدّم في العالم الروحي يحصل بتغييرات للحالة الداخلية، بحيث أنّ أي تقدّم ليس إلاّ تغييراً لحالة... والذين هم على حال متشابهة، هم مقرّبون من بعضهم البعض، أمّا الذين هم على أحوال متغايرة، فهم متباعدون... إنّ الأمكنة في السماء ليست إلاّ الحالات الخارجية المتناسبة مع الأحوال الداخلية. ذلك أنّ السماوات متمايزة بينها... فعندما يتقدّم أحد من محلّ إلى آخر، فإنّه يصل أسرع عندما يرغب، ويصل متأخّراً عندما لا يرغب؛ الطريق يطول ويقصر بحسب الرغبة... هذا ما رأيته غالباً وما فوجئت به. استناداً إلى ذلك، فإنّه من البديهة الجديدة أنّ المسافة، وبالتالي الأمكنة، هي مطلقاً بحسب الأحوال الداخلية لدى الملائكة، ولأنّها كذلك، فإنّ مفهوم المكان وفكرته لا يمكن أن يدخلا في تفكيرها، حتّى لو كان هناك أمكنة كالأمكنة في العالم»[٦٣].

---

٦٣. Swedenborg, *Du Ciel et de ses merveilles et de l'Enfer, d'après ce qui a été entendu et vu*, trad. Le Boys des Guays, Paris 1899, art.191, 195.

من نصّ كهذا يمكن القول إنّه وصف دقيق لـ **نا كجا آباد**، ولـ «الإقليم الثامن»، وللمدن المستسرّة، كما أنّ ثمّة شعوراً بأنّنا مخوّلون اعتباره كذلك عندما نجد معادله التّام لدى الملاّ صدرا[٦٤]. إنّ ما يشهد له هذا الأستاذ أو ذاك يقود، باختصار، إلى أنّ ثمّة محلاّ روحانياً ومحلاّ جسمانياً، لكنّ الأوّل، وعلى خلاف الثاني، لا يكون إجابة على سؤال أين. لأنّ ما يجري في **نا كجا آباد**، بالنسبة إلى كلّ من دخل إليها، هو على عكس الإدراك والوعي العامّين: إنّه هو أين، المحلّ الذي تقيم فيه النفس؛ إنّ الجوهر الجسماني الممتدّ هو من يقيم في الجوهر الروحاني، كما يقيم الجسم في النفس، وكما تحيط النفس بالجسم وتحمله. وكلّ تراث ميتافيزيقي يمكن أن يُستدعَى هنا لدعم هذه الفكرة. لنقتبس هنا هذه السطور من سليمان بن جبرول[*] التي تجيد تلخيص المسألة: «إنّ كيفية إقامة الجوهر الجسماني العام في الجوهر الروحاني العام تناظر كيفية إقامة الجسم في النفس؛ وكما أنّ النفس تحيط بالجسم وتحمله، يحيط الجوهر الروحاني العام بجسم الدنيا العام ويحمله. وكذا النفس فهي بعينها منفصلة عن جسم الدنيا، وتتعلّق به دون أن تمسّه. ويمكن تصوّر كيفية تعلّق الجوهر الروحاني بالجوهر الجسماني، وكيفية تعلّق الجواهر الروحانية بعضها ببعض وإقامة بعضها في بعض، بالكيفية التي يتعلّق بها الضوء أو النّار بالهواء، واللون والهيئة بالكم، والكم بالجوهر، والأعراض الروحانية بالجواهر الروحانية. فلمّا كانت الأشياء المنظورة صورة الأشياء غير المنظورة، وجب أن يكون تعلّق أجزاء الجواهر الجسمانية [كاللون والهيئة والكم والجوهر] ببعضها

٦٤. راجع أعلاه الكتاب الخامس، الفصل الثاني، ٣، وما يلي. كذلك نصوص الملا صدرا المترجمة في كتاب **أرض سماوية**. صص. ٢٧٥ وما يليها.

[*] ابن جبرول (١٠٢١ ـ ١٠٥٨): أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبرول، يعتبره مؤرخون أنه أفلاطون اليهودي. سعى إلى التوفيق بين التصوّر اليهودي للتوحيد والأفلاطونية المحدثة. لم يستطع التأثير كثيراً على من خَلَفه لغلبة الأرسطيّة على الأوساط اليهوديّة. له شروحات على الكتاب وقصائد.

البعض، ووجود بعضها في بعض صورة لتعلّق الجواهر الروحانية ببعضها البعض ووجود بعضها في بعض»[٦٥].

ولذلك لا يقال أين المحلّ الروحاني، بسبب أنه ليس مموقَعاً بل مموقِعاً؛ النفس هي المحلّ؛ أمّا المحلّ الظاهر، الإطار الذي يتحرّك فيه، فهو صورة المحلّ الداخلي؛ إنّ حيّز المحلّ الداخلي هو أيضاً كليّ الحضور. ولا يُعْبَر إلى محلّ النفس هذا وإلى طوبوغرافياه دون قطيعة، فجأة أو تدريجاً، مع الإحداثيات الجغرافية. وقد رأينا ذلك، حكاية السفر إلى الجزيرة الخضراء، على سبيل المثال. تحدث القطيعة مع الجغرافيا المعروفة في لحظة ما عندما يكون المسافر في طريقه، فلا يلتفت إلى حدوث القطيعة إلاّ قلقاً أو مندهشاً بعد مرور وقت قصير. ولو التفت لكان عرف طريق العودة أو دلّ إليه آخرين. فلا يمكنه إلاّ وصف أين كان؛ ولا يستطيع أن يشير على الآخرين أين يمرّ الطريق.

وهنا نلامس ما يتّصل بماهيّة الموضوع. نلامس العلاقة المشتركة التي لاحظناها آنفاً مرّة أخرى بين دلالة **نا كجا آباد** بوصفها «محلاًّ» للنفس، والوظيفة المميّزة للقوّة المتخيّلة. إنّ الجارحة التي تتمّ بها هجرة النفس، تتمّ بها العودة من الخارج إلى الداخل *ab extra ad intra*، يتمّ بها الإنقلاب[*] (intus - susception) الطوبوغرافي، هذه الجارحة ليست الحواس

٦٥. Salomon ibn Gabirol, *la Soure de Vie*, liv. II, 25 et 29, in S. Munk, **Mélanges de philosophie juive et arabe.** nouv. éd., Paris 1955, pp.35-36.

أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية.

للمقارنة مع كتاب **الينابيع**[*] لأبي يعقوب السجستاني الإسماعيلي، راجع Triologie ismaélienne, pp46, 69, ss.

[*] حقق الكتاب وقدّم له مصطفى غالب، نشره المكتب التجاري للطباعة في لبنان ـ بيروت، ١٩٦٥م. وقد قسّم السجستاني ينابيعه إلى أربعين ينبوعاً، وجعل كل ينبوع مشابهاً لحد من الحدود الإسماعيلية.

[*] تعبير استخدمه ديكارت (١٦٥٠)، وهو مؤلف من كلمتين لاتينيتين تعني الأولى (intus) جوف وتعني الأخرى (susceptio) أن يجهد المرء في. وتعني اصطلاحاً، انقلاب الأحشاء أو الجوف.

ولا العقل الخالص، ولكن قوّة وسيطة: التخيّل الفعّال (المخيّلة). لقد سبق أن لاحظنا كم كان مهمّاً أن يجعل الملاّ صدرا من التخيّل ملكة روحانية خالصة، مستقلّة عن الجوارح الفيزيقية، وبالتالي، فهي مستقلّة عن تلاشي هذه الجوارح، فهي بمثابة «الجسم اللطيف» للنفس. ونستطيع هنا تقدير تبعات موقع الأطروحة هذا. يؤكّد مبحث العرفان عند الملاّ صدرا اتّحاد الذات المتلقّية مع الصورة المتلقّاة، وهذا ما يعنيه إدخال هذه بتلك، وهذا القانون يصحّ أيضاً في درجات الإدراك الثلاث: الحسّي، المتخيّل، العقلي. وعليه فإنّ للإدراك المتخيّل والوعي المتخيّل قيمتهما العارفة الخاصّة، بالنسبة إلى عالمهما الخاصّ، أي العالم الذي يسمّى عالم المثال *mundus imaginalis*. إنّه عالم المدن الباطنة كـ هورقليا، حيث يصير الزمان قابلاً للإرتداد، ويصير المكان تحت فعل الرغبة، لأنّه ليس إلا المظهر الخارجي لحالة داخلية. على أنّ هذا العالم ليس عالم العقول [الملائكة] الكروبيين (عالم الجبروت)؛ ولا عالم المُثُل الأفلاطونية؛ بل هو الملكوت، عالم النفس.

وهكذا تتمحور المخيّلة بصلابة بين وظيفتين معرفيتين أخريين: وعالمها الخاصّ يرمز بين العالمين المتناسبين مع هاتين الوظيفتين. فثمّة رقابة تعصم المخيّلة من الهذيان، والهلوسة، والهذر، والمجون وتجعلها قادرة على أداء وظيفتها بالكامل: إتمام الأحداث كالتي تتّصل بحكايات السهروردي الرؤيوية، لأنّ كلّ اقتراب من **نا كجا آباد** يكون عبر سبيل المتخيّلة، عبر «نزعة واقعية» لمتحقق خاص بالوعي المتخيّل. من هنا، يمكن القول، كانت الرصانة الاستثنائية على سبيل المثال، للملحمة العرفانية باللغة الفارسية (من العطّار إلى جامي إلى نور علي شاه)، في الإسهاب في الموضوعات الرئيسية نفسها برموز متجدّدة. ولو أنّ عالم المثال الذي هو المجال الخاص للملكوت تلاشى، «لانحرفت عن المحور»

المخيّلةُ، وصارت «تهلوس»، ولم تعد تؤدّي وظيفتها، وظيفة نضح الرموز المفضية إلى المعاني الداخلية. هل ينبغي، في الغرب، تحديد ميقات تلاشي اللحظة التي رمت فيها النزعة الابن رشدية مبحث الكون السينوي مع ما فيه من تراتبية الملائكة الوسيطة للنفوس السماوية *Animae caelestes*؟ هذه النفوس أو الملائكة السماوية (وهي غير الملائكة ـ العقول *Angeli intellectuals*)، كان لها ميزة القوّة المتخيلة في حالها المحضة. ولو تلاشى عالم هذه النفوس، فستنحرف عن المحور، الوظيفة المتخيّلة. من هنا، متأخراً، أتى تحذير باراسلوس من التلبيس بين المتخيّلة الحقّة *imaginatio vera* والنزوة fantaisie، النزوة التي هي «حجر زاوية المجانين»[٦٦].

كيف حصل أن ليس في لغاتنا الغربية، والفرنسية تخصيصاً، عبارة متداولة وكافية لترجمة [الكلمة العربية] عالم المثال؟ لقد قلنا لماذا ترجمناها بالاستعانة بمعادلها اللاتيني *mundus imaginalis*، وبتعبير imaginal، المشكّل بحسب اللاتينية، بغية تفادي أي التباس بين ما ندعوه عادة l'imaginaire [الوهم] وما هو عند فلاسفتنا موضوعاً، واقعياً بالكامل، لإدراك المتخيّلة والوعي المتخيّل. إنّ مواجهة الواقعي بالوهم بوصفه غير واقعي، مواجهته بما هو من اليوتوبيا، هو فقر كالفقر في المطابقة بين الرمز والاستعارة، بين تأويل المعنى الروحي والتفسير المجازي. إنّ حكايات السهروردي وحكايات الوصول إلى «بلاد الإمام الغائب» ليست من الوهم بشيء، ولا من غير الواقعي بشيء، ولا من الاستعارة والمجاز بشيء، لأنّ **نا كجا آباد**، «بلاد اللا أين»، ليست ما نسميه بابتذال يوتوبيا.

٦٦. "Die Fantasey ist nicht Imaginatio, sondern ein Eckstein der Narren." Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomey* (Südhof X) p. 475, cit. in A. Koyré, *Mystique, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemend*, p. 60, n. 2).

لذا ينبغي أن نكون قد تساءلنا إذن ما الذي نعتبره واقعياً عندنا، بحيث إذا خرجنا منه نصير في اليوتوبيا؟ وما هو، إذن، الواقعي عند مفكّرينا الشرقيين حتّى يستطيعوا أن ينفذوا إلى **نا كجا آباد** بالخروج من المحلّ المحسوس دون أن يخرجوا من الواقعي، بل حتّى إذا نفذوا إليه؟ إنّ هذا يفترض سلّماً للوجود من درجات أكثر مما عندنا. ثمّة شيء صادم في أيامنا: يجري الإقرار بأنّ أسلافنا كان لديهم تصوّر ذو نزعة قياسية وذو نزعة فكرية قويّتين عن المخيّلة، لكن يذعر، وعن حقّ، من بعض الالتقاءات الحاصلة مؤخّراً بين المخيّلة والرغبة. ويجري الحديث عن ضرورة مسلك جديد عن المخيّلة، لكن دون القدرة على إيجاده، لأنّ ليس من إرادة لرؤية ذلك إلاّ بطريقة واحدة في اعتماد المسافات مع ما يدعى الواقعي، وفي النظر إلى جهد يبذل في هذا المسلك. ولا يُلتفت إلى أنّنا إذا لم نكن قادرين على الحديث عن المخيّلة إلاّ على أنّها la folle du logis[*]»، فإنّنا نكون قد نسينا المعايير والقواعد والمسلك و«الوجهة المحورية» التي تضمن الوظيفة المعرفية للقوّة «المولدة التخيّل». ودائماً تنبو كلمة أحلام يقظة لتقدّم كعذر: أحلام يقظة أدبية، أو ما يؤثر قوله هذه الأيام أحلام يقظة اجتماعية. إنّ «نموذجاً معتمداً topique للمخيّلة» وله مجال ثقافي، بحسب تعبير ماسينيون Massignon، قد يساعدنا على أن لا نطابق بين موضوعات متماثلة في ألفاظها فحسب، بقدر ما يساعدنا على أن نناسب بين ما له الجذر نفسه محضاً، أكان من هذه الثقافة أو تلك. لكننا لن نتفادى التساؤل هل أنّ النزوي، الفظيع، الإباحي، الوحشي، الجنائزي، العبثي لم ينتصر، إلاّ لأنّ عالم المثال قد ضُيّع، ولم يُستَبقَ إلاّ الوهم. في مقابل ذلك تميّز الفن وإبداعات الثقافة الإسلامية التراثية بالقداسة، بالرصانة، بالنمنمة، بالدلالة إلى معنى. لماذا؟

[*] المعنى الحرفي هو شبكة صيد (folle) المسكن (logis)، لكنها تستخدم في التعبير المعاصر عن المخيّلة بغير المعنى المستخدم في العرفان.

قبل أن نوغل في هذا البحث المضني، نستطيع القول إنّ اليوتوبيات والأوهام العلمية و«النقطة أوميغا»[*] المشؤومة، كلّ ذلك لم يتوصّل إلى الخروج من هذا العالم، لم يبلغ **نا كجا آباد**. وفي المقابل، فإنّ من عرفوا **نا كجا آباد** (المسافر إلى الجزيرة الخضراء، الرائي الباني في جمكران) لم يختلقوا يوتوبيا. كما أنّ التفكير الأقصى للتشيّع ليس أحلام يقظة اجتماعية ولا سياسية، ولكنه أخروي، لأنّه انتظار، ولأنّه انتظار كما هو، كان حضوراً قائماً على نحو واقعي في عالم مختلف، وشهادة لهذا العالم المختلف. وبالعكس ربّما ينبغي تضييع معنى **نا كجا آباد** حتّى يجري إفراز اليوتوبيات بالمعنى المتداول للكلمة. ومن أجل ذلك، لم نستطع ترجمة **نا كجا آباد** بـ *outopia*، على الرّغم من التناسب اللغوي الظاهر بينهما.

ولذا فإنّ بعضاً من ظهورات الإمام الغائب في زمان «الغيبة الكبرى» قادتنا إلى تبيين ما يشبه إرهاصات مقاربة ظواهرية للوعي الرؤيوي. وقد سارعنا إلى هذا التبيين لاتّقاء أي حكم متواطئ، بتسرّع، مع التحليل النفسي أو علم النفس المرضي اللاأدري. إنّ العالم الذي ولج إليه الشهود الذين ظهر عليهم الإمام الغائب هو عالم واقعي تماماً، وأكثر بداهة وتماسكاً واستقراراً في واقعيته الخاصة من العالم الواقعي التجريبي المُدرَك بالحواس. لقد التفت الشهود لاحقاً إلى أنّهم كانوا «هناك»؛ ولم يكن ذلك انفصاماً في الشخصية.

إنّ الأمر يتعلّق بعالم غائب بفعل الإدراك الحسي، وعلينا أن لا نبحث عنه في القناعة الظاهرية الموضوعية الناشئة من هذا الإدراك. ولذلك لم نستطع وصفه بـ imaginaire؛ لأنّ معناها يستخدم عادة لوصف اللاواقعي،

[*] إشارة إلى فرضية نهاية الزمان التي طرحها بيار تيير دو شاردن (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) Pierre Teilhard de Chardin، وهو لاهوتي يسوعي فرنسي. وقد أسس أطروحاته على تزويج الإيمان الكاثوليكي بالنظريات العلمية ومنها نظرية التطّور. وهذا التزويج يقوم في جوهره على تجسيد الروحي.

اللاموجود. إنّ المطابقة بين imaginaire (الوهمي) وimaginal (المثالي) هي العجز عن فهم الصور والأحداث التي ليست بأسطورة ولا بتاريخ. وعدم الفهم هذا، هو، دون شكّ، أخطر مؤشّر على القارّة الضائعة.

«القارّة الضائعة» هي محلّ طبعاً، هي بلادٌ، *topos* [بالإغريقية]، (آباد بالفارسية)، لكنّها «خارج المحل»، وطوبوغرافياها، بالتالي، لا تنصاع لقوانين طوبوغرافيا العالم الواقع تحت الحسّ والتجربة (الجزيرة الخضراء، أرخبيل الجزر الخمس، القصر في وسط الصحراء). ولذلك نتّجه فيه كما نتّجه في مكان مطلق، ويمكن أن نُرَى من كائنات غير مرئية لعالمنا. ولذا يكون دخوله بخروج من الذات ووجد *ekstasis*، بـ «انتقال» هو تغيير حالة. إنّي أفكّر هنا في صفحة رائعة، حيث يكتب فييه دوليل ـ آدم Villiers de l'Isle - Adam[*]، الذي كان بعيد النظر أحياناً. إنّ الملائكة «لا تخرج من ذواتها إلا بالوجد *extase* الذي يحييها والذي هو جزء منها؛» كلمات بوضوح استثنائي، لها القدرة على كسر تحجّر الشكّ: «والذي هو جزء منها». لأنّ هذه الكلمات تبوح أيضاً بسرّ كينونة الإمام الغائب وظهوراته: الإمام هو هذا الخروج من الذات والوجد *ekstasis* بعينه.

وعندما يضيف: «كما تتكرّر، بإيهامها، ظلمات اللّيل وعوالم نجومه، في مرآة معدنية مفضّضة وُضعت أرضاً، كذلك تستطيع الملائكة، عبر حجب البصر الرقيقة الشفّافة، أن تضع لمستها على أحداق المختارين، والقديسين، والكهنة»، فإنّ فييه دوليل ـ آدم يفكّر، على منوال سليمان في ذروة كينونته، في ذاك الذي «لم يعد في الكون إلاّ كما يكون اليوم في بناء». لقد قرأنا آنفاً عند سليمان بن جبرول: «كما يتعلّق الضوء أو النّار

[*] فيليب أوغست ماتياس Philippe Auguste Matias de دو فييه دو ليل ـ آدم (١٨٣٨ ـ ١٨٨٩)، روائي ومسرحي، له موقعه الأثير في تاريخ الأدب الفرنسي المعاصر.

بالهواء». ولعلّ ليس ثمّة صورة أقدر على الإحاطة، بوضوح، بمعنى **نا كجا آباد** من: «كما اليوم في بناء»[٦٧]. لأنّ اليوم الذي يحتويه البناء، والذي بإضاءته إيّاه، يجعل منه بناء، هو اليوم الذي يحيط بالبناء ويحتويه. لكن من بوسعه القول أين هو اليوم أو تحديده؟ عندما يطلع اليوم يملأ مكانَ هذا اليوم وزمانَه. كذلك يكون هذا اليوم «يوم الإمام»، لأنّ يوم الإمام هو اليوم الآخِر.

٦٧. Villiers de l'Isle - Adam, *l'Annonciateur* (epilogue)
المبلّغ (الخاتمة).

الفصل الثالث

الفروسية الروحية

١ ـ من الجزيرة الخضراء لفرسان يوحنا إلى قصيدة غير منجزة لغوته

إنّ لازمة «الفروسية الروحية» تلخّص، على نحو ما، الموضوعات التي طرحت أثناء بحثنا هذا. وفي الوقت نفسه، فإنّ النّصوص التي كانت، بنحو أو آخر، نظمها المتناغم، قد يكون لها فضيلة اقتراح أبحاث مستقبلية تهتمّ باستخلاص فكرة نخبة روحية مشتركة بين الفروع الثلاثة للتراث الإبراهيمي، لأنّ قيمها الأخلاقية تنشأ من مصادر واحدة ولأنّها تتسامى إلى أفق واحد.

إنّ الرسالة الروحية لإيران هي عقد الصلة بين هذا التراث الإبراهيمي الذي صار بالإسلام تراثها، والتراث الزرادشتي الذي يتّصل بجذورها. ولقد رأينا فكرة الفروسية الروحية تزدهر مع الأخلاقيات الزرادشتية، تلهمها المعركة التي خاضها الـ **فرَوَرْتِي** Fravartis حين اختاروا النزول إلى هذا العالم ليدافعوا فيه عن خلق أهورا مزدا، كما رابطوا على أسوار عالم النور في مواجهة القوى الأهريمنية (وهي المعركة في بدء الخلق التي يرويها كتاب التكوين المزداني، **بُنْدَهِشن**[*]). ومع السهروردي محيي حكمة فارس

[*] Bundahishn، ويقال أيضاً زنداگاهی، بالبهلوية أو الفهلوية.

القديمة في الإسلام الإيراني وفي إيران الإسلامية، واكبنا تحوّل الملحمة البطولية للفروسية الإيرانية القديمة إلى ملحمة عرفانية للمسافرين إلى الله، في التصوّف الإيراني. أمّا الاستمرارية بينهما فتبدو في التعابير المستخدمة، لاسيّما تعبير «النور الإصْبَهبُدي[*]». وهو تعبير إيراني قديم عن القيادة والفروسية، وقد استخدمه السهروردي للإشارة إلى قيادة الأنوار التي عهد إليها أن تحكم جسماً. لقد سبق أن لاحظنا أنّ أعمال السهروردي بارجاعها المجوس المرتدّين باعتناق الديانة اليونانية[**]، إلى إيران وقد صارت إيران الإسلامية، قد طبعت بحدّ ذاتها إدماج الملحمة الإيرانية بالتراث الإبراهيمي. وقد تردّد صداها في أعمال الزرادشتيين الإشراقيين التي قد قمنا بتحليلها في هذا المؤلّف.

بحدس صائب، تمكّن أوجينيو دورس Eugenio d'Ors من أن يكتب، في تعليقه على الفكرة الأبستاقية عن الملاك وال **فرَوَرتي**، وهو الكيان السماوي المثال لكلّ مخلوق نوراني، : «إنّ ديانة زرادشت تبدو كنوع من

---

[*] على ما يرد في بعض مصنفات السهروردي العربية. ويرد أيضاً النور الاسفهبذي، والتعبير مشكّل من كلمتين فارسيتين: سپاه وبد، وتعنيان قائد الجند أو الفرسان.

[**] يقول السهروردي: «وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس [...] وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني، وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه». (**شرح حكمة الإشراق**، ١١). ويشرح الشهرزوري: «يعني أن الفارسيين كانوا أيضاً يرمزون في كلامهم. من ذلك أنهم يقولون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة؛ وإنما هو رمز على الوجوب والإمكان؛ فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الأول اثنان [...] فلا يقول هذا عاقل أو من يستحق المخاطبة فضلاً عن فضلاء فارس وعظمائها المتألهين؛ فإنه كان في الفرس أمّة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون؛ و[كان فيهم] حكماء مبرزون خائضون غمرات العلوم الحقيقية، وهم غير مشبّهة المجوس. وقد أحيى الشيخ [السهروردي] حكمتهم ومذاهبهم في هذا الكتاب». ويعلّل الشهرزوري بعد ذلك سبب ضياع حكمتهم وما أدّى إلى كفر المجوسية وإلحاد المانوية. راجع **شرح حكمة الإشراق**، شمس الدين محمد الشهرزوري، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، ١٣٧، صص. ١١ و٢٢ ـ ٢٣. والتحقيق يحتاج إلى تدقيق، والنص هنا جرى تدقيقه.

جماعة فروسية»[٦٨]. ومع الملحمة السهروردية عن البطل العارف، عن المتغرّب في بحثه عن كأس جمشيد وكيخسرو، عن فارس الإيمان الخائض غمار إعادة الكائنات إلى كينونتها الحقيقية (التي هي الكأس نفسها)، تناهى إلينا أصداء عميقة لها في الملحمة الصوفية في الغرب، ملحمة الكأس المقدسة وفرسانها، وكما أعادتنا فكرة المراتب الباطنة عند «طريقة» الإشراقيين إلى فكرة المراتب الباطنة التي يقول بها التشيّع، فإنّ هذه الفكرة قد أسمعتنا، في مناسبات كثيرة، أصداء لها في أخلاقيات النبل والكرم في إيران القديمة من جهة، وفي أخلاقيات فروسية الغرب من جهة أخرى. فثمّة ميثاق معقود منذ قبل الإيجاد بين الإمام وعاشقيه (وهو جزء من الميثاق الذي كان جواباً على سؤال ألست بربكم، جواباً بالشهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسوله، وأنّ الأئمّة الإثني عشر أولياؤه)؛ وكما كان الـ **فرَوَرتِي** لأهورا مزدا، كان الشيعة لإمامهم. إنّ ثمّة أخلاقيات مشتركة، ووضعاً مشتركاً بين المؤمنين الذين تجمعهم الفكرة الزرادشتية عن سوشيان[*]، والمؤمنين الذين يجمعهم انتظار خروج الإمام، والمؤمنين الذين يجمعهم انتظار عصر البرقليط. ولم يكن أمراً غير ذي شأن أن نلاحظ أنّ الحكماء الشيعة قد طابقوا بين الإمام الثاني عشر والسوشيان عند الزرادشتيين، والبرقليط الذي بشّر به انجيل يوحنا.

ثمّة لازمة الإمام كقطب باطن للعالم، والذي يظل إماماً؛ لأنّ وظيفته مقدّسة، تكوينية، غيبية، حتّى ولو لم يقرّ النّاس به، أو جهلوا أنّ من دون وجود القطب ومَنْ حولَه والذين هم «الأعيان الذين ينظر بهم الله إلى العالم»، لن تُحفَظ الإنسانية الأرضية كينونتها. من هذا الطرح أتى طرح

---

٦٨. مدخل إلى الحياة الملائكية. Eugenio d'Ors, Introducción a la vida angélica, Buenos - Aires 1941, pp. 111.

[*] ويقال أيضاً سوشيانت وسوشيانش ومعناها المخلّص.

دائرة الإمامة، ودائرة أصحاب الإمام، والمراتب الباطنة، واحتجابها بسبب غيبة إمامها، وأتت لازمة الانتظار الأخروي بما هو اقتراب من العالم فوق الطبيعي، وأتى طرح الهادي الداخلي، وكذلك عدد من المواضيع المتحلّقة حول شخص الإمام الثاني عشر والتي يمكن أن نتابع تكرّرات لها في الفروسية الروحية في الإسلام وفي المسيحية، دون الحاجة إلى الحديث عن صلة تاريخية بينها. أمّا إذا شئنا الحديث عن صلة تاريخية، فيمكن الحديث، حتماً، عن علاقات الصداقة المشهودة بين أمير سوري هو أسامة بن منقذ وفرسان الهيكل، أو ربّما العلاقات بين الدروز ورهبان الهيكل، وأخيراً لامة الحرب التي منحت لصلاح الدين وآخرين. لكنّنا بذلك نكون قد رجعنا إلى أمور باتت معروفة. إنّ ثمّة مهمّة أخرى مطروحة: تمديد المقاربة الظواهرية المختبرة هنا حول الإمام الثاني عشر، لأنّ تاريخ روحانية ما ليس إلاّ هذه الروحانية نفسها، ولأنّ هذه الروحانية تتواصل وتستمرّ في كلّ جهد مبذول لاستخلاص التشابهات التي ينبغي أن تتوسّع. عندما نقول «من الجزيرة الخضراء لفرسان يوحنا إلى قصيدة غير منجزة لغوته»، فإنّنا لا نقصد الاستمرار المادّي الخارجي لموضوع ما أو لمؤسسة ما من القرن الرابع عشر حتّى بداية القرن التاسع عشر، ولكن نقصد التزامنية الناظمة حقل وعي تظهر لنا خطوط قوّته عملياً الحقائق الميتافيزيقية التي هي نفسها هنا وهناك.

إنّ اسم «الجزيرة الخضراء» لفرسان يوحنا في ستراسبورغ يستدعي فوراً الجزيرة الخضراء التي سبق أن تناولناها آنفاً بوصفها مقرّ إقامة الإمام الغائب وأصحابه. طبعاً هو مجرد تماثل في الاسم الجغرافي، ومع ذلك فإنّ صلة شَبَه سرية تجمع بين الجزيرتين. ويمكن استدعاء اللازمة التي برزت حول الكأس المقدّسة وشخص يوسف الأريماثي، لازمة عاهل ما وراء البحار، المحاط في جزيرته بأصحابه الذين لا يتأثّرون بالزمان،

«اللازمة التي تختلط فيها ذكريات العالم الآخر السلتي واستذكار الفردوس الأرضي»[٦٩]. «ثمّة الكثير من الجزر الخضراء، لكن بين الجزيرة الخضراء لفرسان يوحنا في ستراسبورغ والجزيرة الخضراء في المرويّات الشيعية، يمكن سماع أصداء غير متوقّعة. كانت الجزيرة الخضراء في ستراسبورغ مركزاً روحياً لفرسان يوحنا برز فيه شكل من الروحانية الموسومة باسم من كانوا مركزها، أي اسم Amis de Dieu (أصدقاء الرب Gottesfreunde). وهذا الاسم هو المعادل الدقيق لاسم من يطلق عليهم في التشيّع أولياء الله، وقد تعلّمنا أنّ الوَلاية تتضمّن جنبة حبٌ روحاني يرشد المرء إلى معرفة نفسه. كيف يمكن تفادي السؤال الذي تطرحه التسمية المشتركة: أليس من شيء مشترك بين أولياء الله في الإسلام الشيعي و«أولياء الله» (Amis de Dieu) في مسيحية غربية، ألم يخض كلّ منهما بحثاً، سعيا فيه لتجاوز الصعوبات نفسها ولتحقيق التعهّدات نفسها؟

لقد بقي كلّ منهما محتجباً عن جمهور الناس، ومع ذلك يمكن القول إنّهم كانوا «الأعيان الذين ينظر الله بهم إلى العالم»، وقد انحكمت حياة كلّ منهما بحضور غير مرئي لهادٍ شخصي داخلي. فالشخص المستسرّ الذي كان قطب أولياء الله في الجزيرة الخضراء لفرسان يوحنا، والذي عرف باسم «ولي الله في البلاد العالية» (*der Gottesfreund vom Oberland*)، دخل في الغيبة، كما الإمام الثاني عشر؛ وقد بحث عنه أتباعه في هذا العالم دون طائل، كما سبق أن بحث من قبل فرسان كيخسرو عنه دون طائل. ومنذ عدّة سنوات، وفي طهران، وأثناء الاحتفال بالذكرى السنوية لولادة الإمام الأوّل، دعيت للحديث، أمام حشد غفير من المتصوّفين، عن قصّة «ولي

٦٩. راجع، أبحاث جديدة حول الأدبيات الأرثرية. Jean Marx, *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris 1965, pp.157-158.

الله من البلاد العالية». ولقد تكوّن لدي انطباع بعد ذلك، أنّ عدداً من السامعين فَهِمَ الحكاية على أنّها حكاية ظهور للإمام الغائب في الغرب، في القرن الرابع عشر[٧٠]!

إنّ التزامنية التي نرمي إليها، والتي لا يمكن أن ترمي إليها إلاّ مقاربة ظواهرية للأشكال الروحية هي هذه: إنّ الستار الذي أسدل على اجتماع أخير «لولي الله من البلاد العالية» وأصحابه الإثني عشر، قد أزيح عن اجتماع آخر ظهر فيه من جديد عدّة تامّة لإثني عشر مجتمعين، وهو اجتماع اثني عشر فارساً وصفته قصيدة ظلت غير منجزة لغوته، وعنوانها الأسرار (*Die Geheimnisse*). وفي هذه القصيدة، ثمّة تناسب على نحو مذهل بين المعنى الذي أعطاه غوته لعدّة الفرسان الإثني عشر التّامّة ومعنى عدّة الأئمّة الإثني عشر التّامّة، وهو تناسب يهمّ التاريخ الديني للإنسانية. في حقل الوعي، كما هذا الحقل، المحدّد باجتماع الإثني عشر حول «ولي الله من البلاد العالية» وباجتماع الإثني عشر فارساً الذين جمعهم غوته على قمّة جبل ـ سرّا Mont - Serrat المثالي، نستطيع الملاحظة عملياً كيف أنّ خطوط القوّة، من جهة أخرى، تُبرِزُ في التشيّع فكرة فروسية روحية مشتركة مع التراث الإبراهيمي بأكمله، كما أبرزت في أعمال فولفرام فون إيشنباخ Wolfram von Eschenbach فكرة فروسية مشتركة بين فرسان المسيحية والشرق، أي الإسلام.

إنّ الأمور، وقد تبينّت سماتها الكبرى، لا بدَّ لها من تحديدات للتشديد على وثاقة عروة الموضوعات التي ذكرت آنفاً. ثمّة أوّلاً العلاقات بين «ولي الله من البلاد العالية»، مع فرسان يوحنا في الجزيرة الخضراء،

---

٧٠. النص الفرنسي والترجمة الفارسية لهذه الكلمة نشرت بعناية د. جواد نوربخش، في سلسلة «منشورات خانقاه نعمة اللهي» (طهران، تموز ١٩٦٤).

وهي تميّز لحظة رئيسية في أمر لا تزال معرفته محدودة ويمكن الإشارة إليه على أنّه الروحانية الباطنة لسلك فرسان يوحنا أو السلك الملكي للقديس يوحنّا المقدسيّ. لحظة رئيسية أيضاً من حيث أنّ تراثاً بأكمله يقوم على تدخّل سرّيّ لولي الله في تحوّل يوهان تاولر Johann Tauler إلى أسلوب وعظٍ جعل منه أحد كبار أساتذة الصوفية. وهو التحوّل الذي قاده إلى المعنى الداخلي للكتابات الدينية، كما أنّ ولي الله، من جهة أخرى، أيقظ في من كان يراسلهم في الجزيرة الخضراء معنى هاديهم الداخلي. إنّ كلمة الباطنة تلائم المعنى هنا، على نحو لصيق، لأنّها تعنى ماهية فكرة ما هو داخلي. كما أنّ لها فضيلة تذكيرنا بالخيميائي برنار الترڤيزي Bernard de Trévise الذي يشهد، خلال عمله في رودس Rhodes في القرن الخامس عشر، على أنّه وجد لدى الفرسان المضيافين لسلك القديس يوحنّا ما يلائم تسميته بالتراث السرّي لفرسان الهيكل؛ ويمكن أيضاً في هذا الشأن تَذكُّر ما أطلق عليه «محافل القديس يوحنّا»[٧١].

إنّ تحوّل تاولر إلى الإيمان بوَلاية الله[*] *Gottesfreundschaft*، عبر «ولي الله» وارث الهيكل عند فرسان يوحنّا وعند «رهبان الهيكل» لڤولفرام فون إيشنباخ، يحمل الكثير من التمثّلات الساعية إلى تحديد أفهوم «فروسية روحية» ينتسب إليه «ولي الله من البلاد العالية» وفرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء. وسمات هذا الولي وأصحابه تظهر تشابهاً كبيراً مع السمات التي تتصوّر بها الحكمة الشيعية الإمام الغائب وأصحابه في مرتبة الباطن، بما يجنّبنا كلّ فرضية شارحة يكون عيبها الأوّل إنكار موضوع البحث بكلّ

---

٧١. محافل القديس يوحنا والفلسفة الباطنية للمعرفة.

Paul Naudon, les loges de Saint - Jean et la philosphie ésoterique de la connaissance, Paris 1957.

[*] تعني العبارة الإيمان بأن الله صديق للإنسان، وتناسب ترجمتها بالولاية لله بفتح الواو، بمعنى الحب.

بساطة، أي إنكار واقعية الحدث الروحي كهذا، واقعية ليست من الأسطورة وليست من التاريخ بالمعنى العادي لهذه الكلمة. لا زالت شخصية «ولي الله من البلاد العالية» يلفّها السرّ، وغير قابلة للتحقّق منها تاريخياً، بحيث أنّ المفسّرين تحدّثوا عن خدعة أدبية تارة، وازدواج الشخصية طوراً، سعياً وراء شرح هذه الشخصية، لكنّهم «بشرحهم» إيّاها جعلوها تتلاشى. يكفي أن نتذكّر كيفية «حضور» الإمام الغائب بحسب الحكماء الشيعة، وبتحديد أدق الحضور الواقعي الذي يعنيه لكثير من الشيعة والمتصوّفة الهادي الشخصي غير المنظور (استاد غيبي، شيخ الغيب)، حتّى نفهم، من كلّ النواحي، سلوك رولمان مرسوين Rulman Merswin وما كان من علاقاته مع «ولي الله».

لقد كان «ولي الله من البلاد العالية» أحد المعاصرين الغربيين لحيدر الآملي. وترتبط سيرته بأحداث قرننا الرابع عشر، وهو القرن الذي شهد في بداياته التدمير الهمجي لفرسان الهيكل Ordre du Temple، ثمّ الفتك الذريع للطاعون الأسود، كما شهد صحوات روحية. إنّ كلّ ما نعلمه عن «ولي الله»، نعلمه من الرسائل والكتيّبات التي وجّهها إلى صاحبه الروحي رولمان مرسوين، حين إقامته في الجزيرة الخضراء، في ستراسبورغ، والتي وجّهها أيضاً إلى عدد من الأشخاص بواسطة رولمان مرسوين. وقد جمع هذه الوثائق بكلّ حرص وتقوى فرسان يوحنّا الجزيرة الخضراء بعد وفاته؛ وأبرز ما فيها التدخّل الأوّل الذي أشرنا إليه أعلاه، لدى الواعظ الكبير يوهان تاولر (في ١٣٤٦)[٧٢]. ومن الملائم أن نذكر بداية أنّ «ولي الله» كان عامّياً

٧٢. فيما يتعلق بمجمل المسألة، انظر الكتيب الممتاز ل

Wilhem Rath, *Der Gottesfreund vom Oberland: sein Leben geschildert auf Grundlage* der Urkunden*bücher des Johanniterhauses "Zum Grünen Worth" in Strassburg*, Stuttgart 1955.

ويُقرّ للكاتب، وهو باحث في الحكمة الإنسانية، بفضله في إدراك طبيعة الواقعة الروحية وحفظها، دون اللجوء إلى فرضيات الخديعة الأدبية أو الطب النفسي، فيما يتعلق بتاولر، المصدر السابق، صص. ١٦-٢٧.

لا يرتدي الزيّ الديني، فلم يكن إكليركياً أو راهباً. ثمّ، فإنّه إذا كان قد ظهر على من ينبغي نجدته روحياً، فإنّ ظهوره كان دائماً استجابة لدعوة داخلية من المستنجد، ولأنّ «ولي الله» بفضل بصيرته قد أدرك أنّ الأخ المضطّر بحاجة إليه. إنّ فيه الكثير من السمات التي تجعلنا نفكر بالاستاذ الغيبي (guide, maître secret) الذي يتحدّث عنه الصوفيون من مدرسة نجم الدين كبرى.

ما كشفه «ولي الله» لـ «الأستاذ في الكتابات الدينية» الشهير تاولر، الذي أمضى بصحبته عدّة أشهر، هو أنّ كلمات وعظه هي كلمات ترشد إلى ظاهر الأشياء، ولا تعبّر عن ماهيّة الأشياء؛ إنّها لا تتلظّى بجوى النفس. وليس فيها إلاّ فرض ثقل الخارج؛ لقد جعلت حروف الكتابات الدينية منه رجلاً ميتاً. ولقد كشف العامّيّ للأستاذ أنّه متى أتاه هاديه فسيعلّمه في ساعة أكثر ممّا قد يعلّمه إيّاه الأحبار أجمعين من يومه إلى يوم الدين. «إنّ حروف الكتابات الدينية نفسها قد تجعل منك حيّاً»؛ ولكن كيف يكون إلى ذلك سبيل؟ لقد كشف له العامّيّ مجرى حياته ومحنه الداخلية. وكان كلّ ما اقترحه على تاولر، أمراً يُعبَّر عنه على نحو مباشر ومناسب، في المفردات المتعارفة عند عرفائنا: تأويل باطن الشريعة (التفسير الروحي للمعنى الداخلي للكتابات الدينية أو للناموس). إنّ هذا الالتقاء عند تأويل الكتاب الموحى هو ما قادنا منذ البداية إلى بحثنا الراهن. ثمّ مرّ تاولر بمحن داخلية قاسية، خلال اعتزاله الطويل الذي خرج منه واحداً من كبار الواعظين الصوفيين في كلّ الأزمان، يحيا بحقّ علاقة «الوَلاية بالله» (هنا تبرز ضرورة القيام بدراسة مقارنة تواصل ما استخلصناه بشأن الولاية، الكتاب الأوّل، الفصل السابع). إنّ مجموع عظات تاولر التي تبسط المعنى الداخلي للكتابات الدينية، متّبعة نسق النّصوص الموزّعة على مدى السنة الطقسية، يمكن أن تكون كتاباً (Bible) لكلّ روحاني.

لكن من كان «ولي الله» هذا على وجه التحديد؟ لا يجيب على هذا السؤال إلاّ رسالة (épître) وجّهها لاحقاً إلى فرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء الذين سمي مقرّ إقامتهم بـ *Domus Ordinis Sancti Johannis Heirosolymitani ad Viriden Insulam* مقرّ إقامة رهبان القديس يوحنّا المقدسيّ في الجزيرة الخضراء[٧٣]. وتحتوي هذه الرسالة كلّ سيرته الروحية؛ فهي تتحدّث عن أصوله العائلية (هو ابن لتاجر غني)؛ وعن صداقته في ريعان شبابه مع إبن أحد الفرسان، وكيف جالا معاً أنحاء العالم ولم يكن لهما من همّ سوى همّ «فارسين يطلبان فروسية»، ثمّ انفطار قلبه بفسخ خطوبته بعدما اكتشف في أوّل رؤيا له استحالة الجمع بين السعي إلى الحبّ الإلهي، والبحث عن الحبّ البشري (وقد حلّت هذه المعضلة صوفية عاشق مثل روزبهان البقلي الشيرازي، الذي رأيناه في الكتاب الثالث من هذا المؤلّف). ثمّ يحكي «ولي الله» ما جرى في حياته الداخلية وما عاناه، في سلسلة من خمس رؤى رائعة يتطلّب غناها بالصور الرمزية تأويلاً لا نستطيع هنا حتّى تبيين معالمه[٧٤]. وهذا التأويل يستدعي كلّ الموضوعات التي سبق أن مررنا بها: عالم المثال، طبيعة القوّة المتخيّلة ووظيفتها، الأستاذ الغيبي، باختصار كلّ الإناسة الصوفية التي تقتضيها هذه الرؤى. وتقودنا حكاية السيرة الذاتية إلى الحدث الحاسم: اللقاء مع رولمان مرسوين وتأسيس الجزيرة الخضراء.

بدوره يطرح السؤال نفسه: من هو رولمان مرسوين؟ ومن جديد فإنّ الإجابة في سيرة ذاتية هي جزء من الأوراق التي نسقّها فرسان يوحنّا

---

٧٣. وهذا ما كتب على اللوحة الموضوعة على غلاف المؤلف المستشهد به في الهامش السابق. وتضيف هذه الكتابة، للأسف، دمّر عام ١٦٣٣، *anno 1633 destructa*. راجع أدناه، ص. ١٧٤ الهامش ٨٢.

٧٤. ف. راث W. Rath، المصدر السابق، صص. ٢٤ ـ ٢٨.

وحفظوها بحرص وورع، بعد وفاة رولمان[٧٥]. وكان الأخير تاجراً ينتسب إلى أسرة أشراف في ستراسبورغ. وتروي لنا قصته كيف تخلّى في ١٣٤٧ عن أعماله التجارية واعتزل الوسط الاجتماعي الذي كان يعاشره حتّى ذلك الحين. وذات مساء خريفي راح رولمان يتأمّل في حديقته: ما هي مهمّته الحقيقية وسط كلّ هذه الصعوبات التي ينوء بها العالم؟ وبكلّ ما في نفسه من قوّة راح يدعو المُغيَّب حتّى تجلّت له رؤية نور باهر أحاطت به ورفعته عن ذاته، في حين كانت كلمات تتموّج في هذا النور. ثم بدأ زمان من المعاناة الشديدة القسوة كابدها رولمان لأربع سنوات. وعن شيء من هذا، وعن قدرته على إدراك الهالة النورانية *aura* المحيطة بكلّ كائن بشري، لم ينبس ببنت شفة حتّى «ألهم الله رجلاً من البلاد العالية أن ينزل إليّ ولما أتى جعلني الله أعرف أنّ بوسعي أن أحدثه عمّا بي. هذا الرجل كان يجهله العالم تماماً؛ وكان وليي السرّي، ورفيقي المقرّب»، وقد أفضى إليه رولمان بما يفضي به لله. وقد كان منه كما كان منه في حالة تاولر: فـ«وليّ الله» لم يأتِ رولمان مرسوين إلاّ بدعوة داخلية، ورولمان وجد فيه امرءاً يستطيع أن يُوْدِعَه دخيلة نفسه وما يعتمل فيها.

أقام رولمان مرسوين في ستراسبورغ، وعاد «ولي الله» إلى البلاد العالية» (بعض الباحثين يجعلون البلاد العالية أعالي مدينة برن Oberland bernois، لكنّ الخشية من أنّ هذا التحديد الجغرافي لا يؤدّي الغرض، و«يخفّض» «علو» هذه «البلاد»). ثمّ راح الصديقان يتبادلان الرسائل التي

٧٥. بشأن الدفتر الذي يضم هذه السيرة، فقد أضاف أحد فرسان يوحنا تعليقاً يثبت فيه أنه «بالفعل الكتاب الذي خطّه بيده رولمان مرسوين مؤسسنا، وهو كتاب السنوات الأربع من بدايات حياته الروحية، والذي كتبه وكان ينبغي أن يكتبه طاعة لله واستجابة لصاحبه السري، العزيز ولي الله من البلاد العالية، وقد وجده الأخوة في رهبنة القديس يوحنا، بعد وفاة رولمان مرسوين، في صندوقة مقفلة وكان ختمة الفضي موسوماً على القفل. وقد وجدوه في يوم القديسة مريم المجدلية [٢٢حزيران] من العام الجاري anno Domini 1382» (المصدر السابق، ص. ٥٠).

هي أجمل شاهد على الصلة الروحية التي يمكن أن تجمع بين رجلين، أو بالأحرى، بين رجل وأستاذه الغيبي. وقد كانت الصلة الداخلية بينهما وثيقة حدّ أن كان لهما رؤيا واحدة وألم واحد، وكرب واحد، (ثمّة أمثلة من هذا النوع بين نجم الدين كبرى وشيخه الغيبي، «شاهده في السماء»). وهذه الصلة هي من كان في أساس إنشاء الجزيرة الخضراء.

وكان أن رأى كلّ من الصديقين المنام نفسه؛ ولاحقاً، وفي ليلة الميلاد التالية، وتحت وطأة الانهجاس بالمآسي والشدّة الروحية في تلك الحقبة، عانى كلُّ منهما حتّى الوجد من آلام ظنّا أنّهما سيموتان من جرّائها[٧٦]. فالتقيا في ستراسبورغ. وقد أوحت لهما الرؤيا بأنّ عليهما أن يؤسسا شيئاً يشبه ديراً؛ وهكذا ولدت الجزيرة الخضراء. لكنّ الصديقين كانا قد توافقا على أنّ «زمان بناء أديرة جديدة قد انقضى» وأفضى كلّ منهما بذلك إلى الآخر. إذن ما الفائدة من بناء دير؟ إلاّ إذا وجد قوم ديريون، حينها سيكون أديرة بعددٍ كافٍ». لكن لم يَعد الأمر كذلك. ما أراد الصديقان إنشاءه، هو «ملاذ» لا للاكليركيين فحسب، بل لكلّ

٧٦. راجع الرسالة التي وجّهها «ولي الله» إلى مدبر منزل الجزيرة الخضراء، والتي يُذكّره فيها بالصلة الاستثنائية التي ربطته بشخص رولمان (لقد كان لهما رؤيا واحدة، وخبرا آلاماً جسدية واحدة في وقت واحد)، ويوضح المدبر أن هذا المنزل الذي اهتمّ به فرسان يوحنا بعد أربع سنوت من إنشائه، كان عمل الروح Esprit بحق، ولم يكن بادرة إنسانية اعتباطية. «الآن عليك أن تعرف، صديقي العزيز، أني وررولمان، رأينا في وقت واحد المنام نفسه ليلة القديس ديونيسوس Denys، وقد رأينا فيه أن على كل واحد منا أن يساعد الآخر وأن علينا أن نشرع في بناء دير (Kloster) في ستراسبورغ. بعد هذا المنام، نزلت إلى رولمان بعد عشرة أيام وسألته هل رأى مناماً غريباً بقدر ما، منذ برهة من الزمان. فأجابني بالإيجاب وقال لي إنه رأى **تحت** في ستراسبورغ ما رأيته **فوق** (في البلاد العالية)». ثم وفي سياق قوله كيف وصل الصديقان إلى خلاصة هي «أن زمان بناء أديرة جديدة قد انقضى» كتب وليّ الله: «وقد حصل ليلة الميلاد التالية، وعند منتصف ليلة المسيح المقدّسة أن عانى كلٌّ منا، هو تحت وأنا فوق؛ وفي الوقت نفسه وجعاً وألماً في الطبيعة (أي في الجسد) ما جعل كل واحد منا يتصوّر أنه على وشك الموت. وخلال هذا الوجع، انكشف لنا بوضوح ليس معه إلا اليقين، أن علينا تأسيس دير في ستراسبورغ. فكان أن ولدت الجزيرة الخضراء» (المصدر السابق، ص. ٥٣).

باحث عن الطريق الروحي، كي يكون في حرية من كلّ قيد تفرضه آنذاك الأعراف الكنسية أو القانون الديني. ويكون محلاً للروح يفتح الطريق نحو المعرفة العليا أمام من يرغبون في أن يكون لهم فاعلية في الناس بل ينبغي عليهم ذلك، في حين أنّ العرف كان يقضي بالانغلاق ضمن دير. نرى أنّ هذه الفكرة تقارب فكرة مأوى أو خانقاه الصوفيين. وفي الوقت نفسه، أنّ الفكرة تقع على طريق تحديد حال من الفروسية لا تكون فروسية إكليريكية ولا عاميّة، بل تأخذ من كلّ منهما بمعنى محض روحي.

إنّ هذا ما ميّز مشروع الصديقين وما يُجيد تحديد موقع فكرة الفروسية الروحية بعد «انقضاء زمان الأديرة والمحابس»، وهي الفكرة التي كانت وراء فكرة منظّمات الفروسية التي كانت، بدورها، الفكرة المحركة لملحمة ڤولفرام ڤون إيشنباخ، لكن بمعنى حوّلها إلى ملحمة فروسية روحية تعمل في داخل الناس مع بقائها محتجبة عنهم، كما يحتجب أصحاب الإمام الثاني عشر. ولذا فإنّ ثمّة دلالة عميقة في أن يتولّى فرسان يوحنّا إدارة منزل الجزيرة الخضراء، بعد أربعة أعوام من إنشائه، بناء على طلب رولمان الذي صار هو أيضاً فارساً. لقد خصّص رولمان مرسوين كلّ ثروته لشراء ديرٍ خَرِبٍ كان قد بناه، في القرن الثاني عشر، فارس هو Werner von Hüneburg، تحت جدران ستراسبورغ وعلى ضفاف نهر إلّ Ill، في المحل المسمّى «الجزيرة الخضراء» عام ١٣٦٩، ثمّ وقف المبنى بعد إعادة بنائه وتأهيله لما خصّص له. ولما تولّى فرسان يوحنا مسؤوليته، بعد أربع سنوات، تعاهدوا، بالاتفاق مع مدبّر رهبنة القديس يوحنّا الملكية، على أنّ الحرّيات التي أدخلها المؤسّسون سيحافظ عليها بأمانة. وقد انضمّت الحلقة الصغيرة من الباحثين الروحيين الذين كانوا حول رولمان مرسوين إلى جماعة فرسان يوحنّا، وشكّلا معاً جماعة فرسان الجزيرة الخضراء

الروحيين. وقد أقام فيه رئيس الرهبنة «في البلاد الألمانية»[٧٧]، كونراد البرونسبرغي Conrad von Bruncberg. وقد زاول فيها رولمان عمله الأدبي والرسولي. وواحد من كتيّباته معنون بـ «كتاب الصخور التسعة»، هو أحد الكتابات الصوفية المهمّة، التي يستبين فيها عالم المثال، والتي تستدعي إعمال تأويل قد تحدّثنا عن قواعده عندما تناولنا قصص السهروردي التأهيلية.

وقد استمرّت المراسلات بين «ولي الله» «قطب» جماعته في البلاد العالية ورولمان مرسوين «قطب» جماعة رهبنة يوحنّا في الجزيرة الخضراء ومؤسّسها. وقد شكلّت هذه المراسلات التي ضُمّت إلى وثائق أخرى، مدوّنة معتبرة. وهي المدوّنة التي جمعها بعناية فرسان يوحنّا، بعد وفاة رولمان مرسوين (١٣٨٢) وبعدما فقدوا الأمل في إيجاد «وليّ الله»[٧٨]،

---

٧٧. المصدر السابق، صص. ٥٣ ـ ٥٥.

Hélyot, **Dictionnaire des Ordres religieux ou Histoire des Ordres monastiques religieux et militaries**, t. II (Migne, Encylopédie théologique, t. XXI), Paris 1848, col. 855 ss

هذا الكتاب يقدّم تاريخاً باطنياً للجزيرة الخضراء؛ فهو يعرف جيداً دور رولمان مرسوين، لكنه لا يذكر «وليّ الله». فبعد انجاز تأهيل الجزيرة الخضراء عهد بها رولمان مرسوين إلى «رهبنة القديس يوحنا المقدسي، بشرط أن يزاول أخوة الدير من هذه الرهبنة عملهم الإلهي. وقد قبل هذه الهبة كونراد من برونسبرغ، رئيس الرهبنة في ألمانيا، وثبّتها لاحقاً المدبر الأكبر ريمون برنجيه Raymond Bérenger ومجلس الكهنة العام» . وقد كان ريمون برنجيه، من دوفونيه Dauphiné، المدبر الأكبر الثاني والثلاثين للرهبنة (✝١٣٧٣).

٧٨. المصدر السابق، ص. ٥٥. الرسائل والكتيبات التي دونها كلّ من «ولي الله» ورولمان مرسوين قد جمعها ونسخها بعناية الأخوة من رهبنة يوحنا في مخطوطات رائعة. وندين بمعرفتنا عن «ولي الله» إلى هذه المخطوطة المحفوظة في الرهبنة كما تحفظ الذخيرة المقدسة. وباختصار فإن المجموعة مرتبة كالآتي: ١) «**المذكرات الألمانية الكبرى**» (*Das grosse deutshe Memorial*)؛ وقد وضعت لها ترجمة إلى اللاتينية لكنها لم تحفظ. ٢) «**المذكرات العظيمة**» (*Das Meisterbuch*)، وهي مجموعة من الوثائق الغنية بالرسوم، وكانت في حوزة المدبّر كونراد من برونسبرغ، لكنها لم تصل إلينا. ٣) «**كتاب الرسائل**» (*Das Briefbuch*). انظر لدى ف. راث، **المصدر السابق**، صص. ١١٩ ـ ١٢٧، وصفَ المخطوطات المحفوظة في ستراسبورغ. يكاد جميعها نشر ومعظمها ترجم، وللأسف فقد تفرّقت في=

لأنّهم طيلة حياة رولمان مرسوين كانوا يسمعون من «وليّ الله» عبره، وبواسطته تراسلوا معه. لم يره أي منهم. من كان في جماعة البلاد العالية *Oberland*؟ لقد كان ثمّة أربعة حول «قطبهم» «ولي الله»، وقد وصف، في رسائله إلى فرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء، أحوال كلّ واحد منهم ومعاناته وأفراحه الداخلية. وكان ثمّة معهم روپرخت Ruprecht، الساعي الذي عُهد إليه أمر المراسلات المستسرّة، وكونراد Conrad، الطبّاخ. كانوا يعيشون في صومعة، وسط جبل شاهقٍ، بالقرب من عين ماء جارية. وظلّ هذا المحلّ مجهولاً من الناس. لقد كان يشبه حياض الكأس المقدسة أو الجزيرة الخضراء حيث الإمام. «من لا يسلك الطريق الداخلية إليها [الصومعة]، لا يتعرّف إليها. لقد قيل إنّ كثرة من الناس زاروا الأخوة، لكن ما إن يبلغ أحدهم نضجه الداخلي فلن يشكّ في حياتهم الداخلية وفي دلالتها». إنّه قانون الباطن والاحتجاب نفسه للفارس الروحي، لأنّ «النداء» لا يُسمع من الخارج ولا من جمهرة الناس؛ وحدهم الأفراد يتلقّونه، عندما يتردّد النداء في أعماق نفوسهم. وعندها يصير «ولي الله» هاديهم وصاحبهم (أستاذهم الغيبي، وأستاذهم الداخلي»)[٧٩]. وإذا ما مثل ذلك أمام ذهننا، فسنفهم معنى حكاية الاجتماعين المستسّرين المنعقدين في البلاد العالية؛ وحكايتهما تملأ الرسائل الأخيرة لـ«ولي الله»، من قبل أن يعود إلى «الغيبة».

=مؤلفات لا صلة بين بعضها البعض وحالياً لا يمكن العثور عليها. ومن الضروري التعجيل في جمعها في مدونة تضمُّ النصوص الأصلية مع ترجمتها الكاملة. وقد حاول عدة باحثين اختراق «مجهولية» شخصية «ولي الله»: مثلاً، بعضهم جعله نقولا الباليّ Nicolas de Bâle. ونعتقد أن هذه المحاولات لتعيين شخصه مادياً تسلك الطريق الخاطئ؛ على أي حال هذه المحاولات تظل غريبة عن موضوعنا هذا.

٧٩. المصدر السابق، ص. ٨٥. لا نستطيع إلا الإشارة هنا إلى المشهد المشفوع بالأسرار للّقاء بين «ولي الله» واثنين من أصحابه مع البابا غريغوار الحادي عشر حين زاروه فتعرّفوا إلى بعضهم البعض، كما يتعرف السالكون إلى بعضهم البعض.

إحدى هذه الرسائل وجّهت في ربيع ١٣٧٩ إلى قائد فرسان يوحنا في الجزيرة الخضراء. وهي تبلغه أنّه، في الربيع السالف، ومن ١٥ إلى ٢١ تشرين الثاني ١٣٧٨[٨٠]، انعقد اجتماع ضم سبعة من أولياء الله، ورأسه «ولي الله من البلاد العالية» فكان ثامنهم، في مصلّى، وسط جبل شاهق وغير مأهول. وكانوا، كل يوم من أوّل الزوال، يذهبون إلى الغابة، حيث موقع جميل، مؤات لتبادل الحديث، بالقرب من عين. وفي آخر يوم، هبّت ريح عاصفة في الغابة وأحاطت بـ«الأولياء» ظلمة دامسة مخيفة. ثم كشحها ظهور نور ساطع باهر، بحيث أنّ عيون الجسد لا تتحمّل شدّة ضوئه. وفي هذا النور تردّد صوت لا تضاهي رقّته أي رقّة: لقد أبلغ «الأولياء» أنّ العاصفة الرهيبة التي تهدّد الناس قد تأجّلت لعام. ثم سطع نور الشمس من جديد (الظلمات التي تحيط بعين الحياة، والظهور نفسه لنور فوق طبيعي من الملكوت: ثمّة الكثير من الموضوعات المألوفة في تجربة عرفائنا في الإسلام).

وثاني هاتين الرسالتين هي الموجّهة إلى رولمان مرسوين، التي تقصّ حكاية اجتماع آخر. وكان قد مضى عام على الاجتماع الأوّل. ففي ليلة الميلاد (١٣٧٩) ينبّه صوتٌ «وليّ الله» إلى أنّ في خميس الصعود القادم (١٣٨٠) سيجتمع إثنا عشر ولياً، هذه المرّة، في الموضع من الغابة الذي اجتمع فيه مع الأولياء السبعة من قبل؛ وسيكون هو ثالث عشرهم. وقد جرى الآتي، فدون أي تفاهم خارجي، وبناء على نداء أتاهم من العالم الروحي وتردّد صداه في داخل نفس كلّ واحد منهم، وجد الإثنا عشر سالكاً أنفسهم في المحلّ واللحظة المحدّدين، على الجبل الشاهق عند

٨٠. النص يقول: من يوم القديس جرترود Gertrude (١٥ تشرين الثاني) حتّى يوم مثول العذراء في الهيكل (٢١ تشرين الثاني).

المصلّى، وقد حضر من أتى من ميلانو، من جنوى، من هنغاريا. ويوم الجمعة العظيمة، أقيم الاحتفال الطقسي، ثم راحوا إلى الغابة عند العين. ومرّة أخرى، أطبقت عليهم قوى الظلمات، ثم شعّ نور صافٍ وألقى مرسال غير مرئي رسالة قرأها كلّ منهم بلسانه. هل قبل الأولياء بالشروط المنصوص عليها في الرسالة: التخلّي عن كلّ شيء خارجي لثلاث سنوات؛ قطع كلّ تعلّق بشؤون هذه الدنيا، حتّى لا يكونوا إلاّ «أسارى لله» وحده؟ في هذه الحالة، سيُعاد النظر في هبوب العاصفة التي تهدّد الناس. طبعاً كان «الأولياء» مستعدّين لقبول هذه الشروط، حتّى في ما تبقى من حياتهم. ويوم أحد الفصح كان الأولياء المجتمعون شهوداً لتجلّي النور والصوت نفسيهما. ووفق ما أمروا به، أوقدوا ناراً ورموا فيها الرسالة التي تلقّوها من السماء، لكنّ وهج اللهب انفصل عن مادّة الخشب وتلاشى مع الرسالة في الفضاء: «إنّ النّار من أعلى أخذت نارنا والتهمتها»[٨١]. وفي اليوم التالي، يوم اثنين الفصح، افترق الإثنا عشر «ولياً» وثالث عشرهم.

سنكون متنبّهين هنا إلى الدور الروحي المتطابق والمجهول أيضاً من الناس، الذي يؤدّيه الإثنا عشر سالكاً المجتمعين حول «وليّ الله من البلاد العالية» وأولياء الله (**أولياء خدا** بالفارسية، *Amis de Dieu*) المتحلّقين حول «قطبهم». تكرّر لنا المرويّات الشيعية كما أدبيات السهروردي الإشراقية، أنّ من دون وجود القطب الغيبي الذي هو الإمام، ودون وجود أصحابه الذين يحيطون به والذين هم جميعاً «الأعيان الذين لازال الله ينظر بهم إلى

---

٨١. المصدر نفسه، صص. ٩ ـ ١٠٢. هذا التقاطع بين النار من فوق والنار من تحت، تجعلنا نفكر في تجربة لا تقل غرابة وصفها نجم الدين كبرى ولخصّها بهذه العبارات: «في كل مرة يصعد منك لهب، فإن لهباً من السماء ينزل إليك». وتجربة تقاطع النورين المماثلة نجدها عند عين القضاة الهمداني (٥٢٥/ ١١٣١) وهو المريد المفضل عند أحمد الغزالي. راجع كتابنا **حول الإنسان النوراني في التصوف الإيراني**، ص. ١٣٢.

L'homme de lumière dans le soufisme iranien.

الناس»، فإنّ البشرية، عالم الإنسان، لن يكون قادراً على حفظ كينونته. وهكذا كان الدور الذي يؤدّيه «أولياء الله» حول «قطبهم» في البلاد العالية، وهو الدور الذي عرّفت به رسائل «وليّ الله» إلى مدبّر رهبنة يوحنّا في الجزيرة الخضراء وإلى رولمان مرسوين. دور هو دور الفروسية الروحية نفسها، المحتجبة بصرامة، في الجهتين، دور «أسارى الله» الخاضعين لسيادة الروح وحدها. ويبدو أنّ من هذه المقاربة يمكن أن تبرز تداعيات غير مرتقبة. الرسالة عن اجتماع الإثني عشر كانت الرسالة الأخيرة التي وجّهها ولي الله إلى «شقيق نفسه»، عزيزه رولمان مرسوين. لقد استأذن صديقه بالمغادرة. ولن يكتب إليه بعد الآن، وعلى رولمان أن لا يكتب إليه. ولن يريا بعضهما بعد الآن إلاّ متى جمعهما الروح القدس مرّة أخرى. إنّ عبارات هذه الرسالة لا يمكن إلاّ أن تذكّرنا بالرسالة الأخيرة التي وجّهها الإمام الثاني عشر إلى علي السامرائي. وكما الإمام الثاني عشر، عاد «وليّ الله من البلاد العالية» إلى الغيبة occultation.

وبعد عامين (١٣٨٢) تُوفّي رولمان مرسوين. ولمّا وجد رهبان يوحنّا من الجزيرة الخضراء الوثائق التي تركها، راحوا يبحثون علّهم يجدون «وليّ الله» الذي طالما سمعوه يتكلّم عنه وقرأوا كثيراً من رسائله. ولكن دون جدوى. وكلّ ما استطاع رهبان يوحنّا فعله بعدما خاب سعيهم، كان أن نسخوا ببراعة الوثائق المتروكة في منزلهم في الجزيرة الخضراء وصنّفوها. وليس هنا موضع تقصّي المصائر الخارجية التي انتهى إليه المنزل في أوقات متأخّرة[٨٢]. وكما يعلم كلّ شيعي روحاني أن لا مسافة جغرافية خارجية

---

٨٢. يعرض قاموس Hélyot (أعلاه، ص. ١٦١، الهامش ٧٧)، ع. ٨٥٧ وما يليه تتمة التاريخ الخارجي لمدبرية الجزيرة الخضراء (التي تعتمد عليها مدبرية Sélestat): ظروف تدميرها عام ١٦٣٣، التعويضات التي أعطيت لرهبان يوحنا والتي تقاضوها حتّى الثورة، وليس من اهتمامنا أن نتوجّه إلى التاريخ البراني للرهبنة الملكية للقديس يوحنا المقدسي: قصور، أو خيانة، المدبر الأكبر Ferdinand de Hompesch بتسليمه جزيرة مالطا إلى بونابرت Bonaparte؛ انتخاب الفرسان للقيصر بولس=

ينبغي اجتيازها لـ «مشاهدة الإمام في هورقليا»، أو ليكون في عداد أصحابه في الجزيرة الخضراء، كذلك فإنّ كلّ مَنْ فَهِمَ من أخوية يوحنّا من الجزيرة الخضراء *Insula Viridis* رسالة رولمان مرسوين، وجب أن يفهم كيف يكون «ولي الله من البلاد العالية» هادياً له ورفيقاً. ووفقاً لتصنيف على أساس السمات الرمزية، يمكن القول إنّ الأمر يتعلّق، في الجهتين، بالصعود إلى جبل قاف؛ وعن هذه النقطة قال لنا السهروردي والقاضي القمّي كلّ ما كان ينبغي قوله. لذلك فإنّ هؤلاء الذين يتحدّثون عن خدعة أدبية أو ازدواج الشخصية لم يفهموا شيئاً مما تنطوي عليه حالة رولمان مرسوين. فهل أنّ حقبتنا على قدر أن تفهم واقعة أنّ «أسيراً لله» يتواصل مع ملاكه؟

قد يلزم الآن، في شأن اجتماع «الأولياء الإثني عشر في البلاد العالية»، إيراد الأمثلة عمّا لذات الإثني عشر من مزايا ملء العدة وتمامها، أي عن أهلية عدد الإثني عشر الذاتية للدلالة على حقيقة ناجزة، لـ «ترقيم» جماعة كاملة، عدّة تامّة *plérôme*. وسنذكر لاحقاً بعضاً من هذه المزايا الرمزية، والدور الضروري للثالث عشر، الذي يعبّر عن وحدة مجموعة الإثني عشر المتميّزة عن كونها مجرّد عملية جمع بسيطة لهذه المجموعة (وحول هذا الموضوع ثمّة طريقة قديمة في الحساب الإيراني). أمّا في شأن طبيعة اجتماع الإثني عشر «ولياً في البلاد العالية»، فنخلُص إلى الآتي: إنّهم يُجْمِلُون الإنسانية الروحية بأسرها؛ هم السور غير المنظور الذي يقي جمهور الناس، دون علمهم، من الكارثة؛ «قطبهم» عاد إلى «الغيبة». هذه هي الإشارات التي يبلغ تميّزها حدّ أنّه إذا ظهر تمام العدّة هذا في أي مجال، كان بوسعنا أن نتعرّف إليها فوراً ودون تردد.

=الأول ليكون مدبراً أكبر، لأن السلك قد تحوّل بذاته إلى «دين مسكوني»، في حين أن السلك البابوي المعروف باسم «فرسان مالطا» كان تشكيلاً جديداً بناء على أمر خاص *motu proprio* من البابا بيوس السابع (١٨٠٣).

لقد تناولنا منذ برهة من السمات ما يشمل أولياء الله في التشيّع، وسيكون علينا العودة إلى ذلك، لكن بعد أن نماهيهم بظهور آخرٍ في الغرب، أي الظهور الذي يبدو في القصيدة الشهيرة لغوته، والتي لم تنجز، الأسرار *Die Geheimnisse*. ونظن أنّ من الصحيح، قطعاً، من زاوية البحث الظواهري، متابعة ما قاله ف. راث من أنّه «إزاء ناظري غوته الروحيين، قد انعقد اجتماع موازٍ للاجتماع الذي وصفته رسالة «ولي الله من البلاد العالية» إلى رولمان مرسوين»[٨٣]. وسنضيف أنّ بوسعنا القول إنّ هذا الاجتماع قد انعقد أيضاً على سفح جبل قاف، أو على قمّته. ففي المقطع الطويل (٣٥٢ بيتاً) من هذه القصيدة غير المنجزة («الأسرار»، «Secrets» و«Mystères»)[٨٤]، يقدّم لنا غوته مسافراً، شابّاً، يُدعى الأخ مرقس Frère Marcus، سرى في مرتقى طويل قاده إلى وادٍ يتّصل بجبل شاهق، ثم راح يبحث عن سقف يأويه ليلاً، صاعداً من صخرة إلى صخرة حتّى أشرف على الوادي، ثمّ تساءل، «هل من بشر في هذه الأنحاء؟»، فلمّا تقدّم نحو الغابة، رأى بناء سامياً تسطع عليه أشعة الشمس الغاربة.

كان الباب موصداً، وعلى القنطرة صورة يحوطها سرّ: صليب ضُفرت عليه الورود. ما معناه؟ ليس ثمّة كلمة، ولا كتابة، تعين على فكّ لغزه. «من الذي ضمّ الورود هنا إلى الصليب؟ (*Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt*)»؟ ولمّا قرع الأخ مرقس الباب، كانت أولى النجوم قد التمعت. فُتِحَ له الباب، فقال: من أي مكان قصيّ بَعَثَتْ به أوامرُ الكائنات العليا؟ استقبل بالحفاوة والترحاب. من بعث به؟ نستشعره من خلال فهمنا أنّ المعقل الذي ولج إليه الأخ مرقس قد يكون حياض جبل الخلوص Mont

---

٨٣. ف. راث، **المصدر السابق**، صص. ١٠٥ ـ ١١٠.

٨٤. انظر نصّ هذه القصيدة في أعمال غوته

Goettes Werke, I. Teil, *Gedichte*, hrsgb. Von Eduard Sheidemantel, s.d, pp. 258-267.

Salvat؛ وما لبث أن أنبئ بحال كربٍ من فارس شيخ قد يكون غورنمنز Gurnemanz المُبْلِغ پارسيفال Parsifal. وإذ رحّب به، تساءل الفارس الشيخ هل يحمل رسالة أمل؟ وسنعلم شيئاً فشيئاً لأي نشاط روحي نذرت نفسها الأخوية التي ينتسب إليها، منذ نشأتها، وأي كرب وحداد وشيك ألمّا بها، بعد أن قرّر من كان صلتهم بالناس، أي مؤسّس أخويتهم ومرشدهم و«وليّهم»، تركهم قبل برهة من الزمان وغاب. ويُبْلِغُنا شعورُ المأساة باسم من كان المختار، القديس، الحكيم. لكنّ اسمه ليس Amfortas، بل HUMANUS، الإنساني.

وفي تلخيص أخّاذ، يُجمل الراوي مأثرة البطل النموذجي؛ فيمكن أن يكون عنوانها: حينما كان الإنسان إنسانياً. هل يعني الانفصالُ العتيدُ التهديدَ الناشئ من اللاإنساني؟ أو أنّ على شارح القصيدة أن يرى في وصول الأخ مرقس مجتازاً الباب الموسوم بالشعار الرمزي المستسرّ للصليب الوردي الإعلان عن ولادة ثانية؟ هذا الشعار الرمزي قد رآه الفتى عندما أدخله الأخوة الفرسان، بعد طعام العشاء، إلى البهو الأعلى حيث يتفرّغون لعملهم الروحي. ولم يكن ثمّة تذهيب يبهر الأبصار تحت عقد القبّة الناتئ. وعلى طول الجدران كما في خورس الكنيسة، صفّ اثنا عشر كرسيّاً تحيط بثالث عشر، وقد نحتت جميعها ببراعة على أيد ماهرة. وقد تدلّى فوق كلّ واحد منها درع نقشت عليه أشكال رمزية، ونصب أمامه مَقْرأ. كلّ شيء كان يوحي بالتأمّل والخشوع، بالسكينة الجادة لحميمية أخوية. ثمّ رأى الفتى الشعار الرمزي نفسه فوق الثالث عشر، كرسي الإنساني HUMANUS، ذروة القوس الذي رسمته الإثنا عشر كرسياً المتحلّقة حوله: الصليب المضفور عليه الورود. القصيدة غير المنجزة تكاد تتيح لنا فكّ السرّ في رؤيا عرضت للأخ مرقس، بعد غفوة، في منتزه

القصر المستسرّ الذي كان ضباب الفجر لا يزال يغسله. مواكب من الأشباح الفتية المتوّجة بالأزهار؛ وكان ضوء المشاعل، في عتمة الصبح، يلقي ظلالاً على بياض الثياب التي تكسوها. من أيّ أعياد، من أيّ احتفالات ليلية عادت؟ المشاعل، كالنجوم، انطفأت وأفلت بعيداً.

بعد ثلاثين عاماً سأل بضعة شبّان غوته، ماذا ستكون عليه القصيدة لو كان أنجزها، وهل كانت أزاحت النقاب عن ماهية فعالية الأخوية المستسرّة؟ وقد أتى الجواب ليحدّد المقصد المعبّر عنه في شخصية HUMANUS: إنّه الإنسان الممتلئ إنسانية بوصفه المركز الذي ينجذب إليه أفراد مخلَصون تلتقي آفاقهم حوله بفعل تواؤمهم، كما تتحلّق نجوم المجرّة حول نجمها الثاقب، ولا تتحقّق استنارتهم التامّة إلا بالتحلّق حوله. وقد آل القارئ، أو السامع خلال مرافقته الأخ مرقس في سفره الطويل، إلاّ أن يعي أنّ كلّ تديّن فردي يبلغ أعلى ذرى تفتّحه وإثماره بالاقتراب من الهادي والوسيط الأعلى، حتّى التماهي معه تماماً. إنّ الأحقاب التي يتمّ تصنيفها وتحديدها بإثني عشر شخصاً لها قدرة تمثيلية، بحيث تتيح فهم أنّ كلّ معرفة لله وللفضيلة، مهما كان مفاجئاً الشكل الذي تظهر تحته، هي دائماً جديرة بكلّ إجلال وبكلّ محبة.

إنّ ما ضوى، في النهاية، نظرة غوته الروحية إلى رؤية هذا الاجتماع الباطن، كان الدورة الكاملة للوجهة الحقّة التي تتبعها الإنسانية؛ والإنسانية تستطيع اتّباع هذه الوجهة، من غير معرفة بها، بل على الرّغم منها ومن تجاهلها إيّاها، وتستطيع إنكارها، كما تستطيع إنكار الهداة غير المنظورين الذين تجهلهم، أو الذين ليس لديها أدنى إلمام بنوع واقعيتهم. ولهذا فإنّ غوته، وربّما كان قد استلهم فكرة هذه القصيدة من تأثير تراث الكأس المقدّسة، يؤكّد في جوابه أنّ على القارئ، لكي يفهم هذه القصيدة، أن

يتّجه إلى نوع من «جبل سرّا Mont - Serrat» مثالي، لأنّ مغزى القصيدة كان أنّ الإنسان (البطل Humanus) آيل إلى إيجاد السعادة والطمأنينة «على قمّة جبل سرّا خاصّته»[٨٥].

نستطيع في تراث آخر، قراءة «Mont - Salvat» بدلاً من «Mont - Serrat»، وهذا لا يغيّر شيئاً مما يُطرح علينا. ففكرة هذا الجبل الداخلي "Mont - Serrat" أعادتنا إلى الجبل النفسي ـ التكويني، جبل قاف؛ وصعود الأخ مرقس كصعود الأبطال العرفانيين لدى السهروردي. وثمّة المزيد، فالإثنا عشر فارساً وقد عقدوا مجلساً حول الشعار الرمزي للصليب الوردي حين دخل إليهم الأخ مرقس، يمثّل كلّ واحد منهم، بحسب غوته، واحداً من أديان الإنسانية. وكلّ واحد من هذه الأديان يبلغ كماله بقدر ما يقترب من قطبه: الثالث عشر. وهذا ما نقرأه لدى ابن أبي جمهور، وهو أحد كبار الحكماء الشيعة، وقد التزم نهج ابن عربي الباطن: «الإمام الثاني عشر هو قطب الزمان وإمامه. وفيه يلتقي كلّ إمام وقطب، في الشرق والغرب، من الأرض إلى السماء [. . .] لأنّ الدنيا لا تبقى إلاّ بوجود هذا الإنسان الكامل [. . .]. وهذا ما يوضح لنا أنّ الأديان جميعاً في ظاهرها وباطنها

---

٨٥. راجع Ernst Benz, *Der Montserrat in der europäischen Geschichte* (in Zeitschrift für Religions - und Geistesgeschichte, XVII, 1966, Heft, I, pp. 15 ss.

(جبل سرّا بإثنتي عشرة صومعة!).

إن العلاقات بين Montserrat وWeimar الكلاسيكي افتتحها Wilhelm Von Humboldt حين يصف صعوده هذا الجبل على أنه الإنجاز النهائي البارع لهذه النغمة العاطفية (*Stimmung*) التي أعطاها غوته شكلاً في قصيدته الأسرار. ومتأخراً نسي أنه ما عرف Montserrat إلا بعد عشرين عاماً من تأليف القصيدة التي ظلّت غير منجزة، وبفضل وصف Humboldt. من هنا كان جوابه للطلاب في Göttingen الذين سألوه (في ١٨١٦) عن قصيدته. وقد انطبع في بال غوته، بعد برهة، أنّ وصفاً لـ Montserrat كان تحت ناظريه. وهو انطباع خاطئ دون شك لجهة التسلسل الزمني، ولكن له حقيقته العميقة، الحقيقة نفسها التي تتيح المماثلة بين الجبال المستسرّة: Montserrat, Monsalvat, Montségur لأن حيّز ubi جبل قاف كليّ الحضور ubique ـ هذا الكليّ الحضور هو محل ظهور الإمام (لقد حرصنا عمداً في نصّنا أن نكتب العبارة في كلمتين للإلفات إلى أصلها الذي اشتقت منه).

قد تجلّت في الأئمّة الإثني عشر، من أوّلهم إلى آخرهم، وكذا كلّ الكمالات المنظورة وغير المنظورة، ولو فقد الأئمّة لما بقي الكون ولعاد إلى مبدئه؛ لأنّ بهم كان الفتح وبهم الإختتام»[٨٦].

ثمّة (في المقاصد التي تُدرك ظواهرياً) تناسب مذهل بين رؤية اجتماع الاثني عشر فارساً عند غوته، ورؤية العدّة التّامّة للإثني عشر إماماً؛ فكلّ قطب هو الثالث عشر، إذ أنّه يعبّر عن وحدة الإثني عشر وتنجُز عدّتهم التّامّة؛ كذا الأمر في «ولي الله من البلاد العالية» في الاجتماع الأخير للإثني عشر «ولياً»؛ وهو كذلك في الإنسان الإنساني *Humanus* والإثني عشر فارساً للصليب الوردي؛ والإمام الثاني عشر كان الثالث عشر إذ يأتي بعد أحد عشر إماماً وخاتم النبيّين. وإلى ذلك، فإنّ بينه وبين خاتم النبيّين علاقة تماثل تامّة: فهو على نحو ما محمّدٌ وقد عاد حيّاً *redivivus*، إنّه إجمال للعدّة التّامّة، هو خاتم الولاية (*Gottesfreundschaft*) المحمّدية، هو الإنسان الكامل الذي ستُقفَل به دائرة ظهور النور المحمّدي في الدنيا وتُختَم. حتّى لو لاحظنا أنّ العدّة التّامّة للأئمّة، في أطروحة الكينونة الشيعية، أرفع مقاماً من الإثني عشر في اجتماع البلاد العالية أو الإثني عشر في اجتماع Mont - Serrat، فإنّ ذلك لا يقدح مطلقاً في التناسب على أساس التصنيف وفق السمات المميزة، والذي بفضله كان الاجتماعان ظهوراً لعدّة الإثني عشر التّامّة نفسها على صعيد عالم المثال.

لكي نلخّص السمات المميّزة المشتركة بين الاجتماعين الباطنيين موضوع الحديث، سنركزّ على السمات الآتية في ماهيّتها. ثمّة فكرة الهداة الروحيين المنتمين إلى عالم أعلى، أو المختارين والمجتمعين وفق أنساق

---

٨٦. ابن أبي جمهور، **كتاب المجلي**، طهران ١٣٢٤، ص. ٤٨٨ (راجع ما ورد من قبل في الكتاب الأول، ص. ٦١).

عالم أعلى، أو بأهلياتهم ليكونوا من عالم أعلى، بحيث يكون اجتماعُ الإثني عشر صورتَهم، ومن ثَمَّ الصورةَ الشاملةَ للكون الروحي الذي لطاقاته فعل حاسم في الإنسانية. وفي كلّ مرّة يظهر عددهم تناظراً مع أبعاد كونية.

ويتناسب الاجتماع الأوّل لـ«الأولياء السبعة» في البلاد العالية (كسباعية الأئمّة في الإسماعيلية) مع الأفلاك السبعة (المعادن السبعة، ألوان الطيف السبعة، الدرجات السبع للسلّم الموسيقي). واجتماعا الإثني عشر يتناسبان مع بروج السماء الإثني عشر ومواقع النجوم فيها، والتي ترى فيها أطروحة الإمامة الشيعية رموزاً مرئية «لمنازل» الأئمّة الإثني عشر، كما تصنّف على أنّها تمثيل «للحجب النورانية» الإثني عشر (والألفيات الإثني عشر)، التي يقيم فيها النور المحمّدي، وكما أنّ كل واحد من الإثني عشر فارساً عند غوته هو المنزل «الخيميائي» philosophale للبطل الإنسان Humanus.

يتحلّق الإثنا عشر حول شخصية مستسرة: «وليّ الله» الرفيق السرّي لرولمان مرسوين؛ Humanus، في قصيدة غوته؛ الإمام الثاني عشر، في أطروحة الإمامة الشيعية. وفي كلّ حالة منها، كانت الشخصيات المستسرّة المحورية في العدّة التامّة للإثني عشر، هي من يتخذ قرار العودة إلى الغيبة (occultation). وكان على خاصّتها أن لا يفتشوا عنها في أي محلٍ من المكان الفيزيائي المحسوس؛ لأنّ بحثهم سيكون عبثاً (نتذكّر هنا فرسان كيخسرو). وفي كلّ حالة منها، فإنّ هذه الغيبة، أي هذا العبور إلى حالة «الحضور المستتر»، تبدو كسر دائرة جديدة. وفكرة هذه الدائرة الجديدة مترابطة مع فكرة «فروسية روحية».

يعتمد استتمام الدائرة الجديدة على إخلاص الإثني عشر الذين يؤلّفون الاجتماع في البلاد العالية والإثني عشر في اجتماع جبل سرّا Mont Serrat؛

وهذا ما كان الرسالة الأخيرة لفرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء، والرسالة التي تلقّاها الأخ مرقس على قمّة جبل سرّا. وعلى خدمتهم الفروسية المجهولة من الناس يعتمد مستقبلُ الإنسانية ومآلُها، لأنّ بهم تتواصل الإنسانية مع العوالم الروحية. هم من لا يزال يحول دون هول العاصفة المدمّرة للإنساني، قبل أن يبلغ الإنسان قوامه الروحي الكامل. وهم وقائدهم يشكّلون حجر عقد قبّة المراتب الباطنة المنفتحة دون انقطاع على الواقعية الإنسانية، دون أن تكون معروفة إلاّ من قلّة قليلة؛ عامّة الناس تجهلهم ولا تشتبه بوجودهم. ومع ذلك، فإذا لم يعد لهم كينونة، فستغرق الإنسانية في الكارثة. وفي المقابل، فإنّ بهم يتحقّق مصير الإنسانية من دائرة إلى دائرة؛ هم وحدهم من يعلم «شيفرة» تاريخها السرّي؛ ولا يوجد لهذا التاريخ أثر في المعطيات المادّية والخارجية والظاهرة التي يعمل عليها علم الاجتماع والفلسفات المقتصران على ما هو خارجي، اللذان يزعمان، على الرّغم من ذلك، أنهم يستنتجان بالمقولات الوحيدة المعتمدة لديهما ما يسمّيانه «وجهة التاريخ».

كلّ هذه الإشارات، نستطيع جمعها أيضاً من المحادثة الشهيرة[*] التي يرشد فيها الإمام الأوّل أحد أصحابه المقرّبين كميل بن زياد إلى سرّ العرفان، وسلسلة العرفان التي لا تنقطع. إنّ في الغيبة وتبعاتها، في الأخلاقيات التي تقضي بها، لازمة أساسية للحكمة الإلهية الشيعية. وكما أنّ المختار، المرشد، يحمل في قصيدة غوته إسم Humanus، الإنساني بالمعنى الشامل، الكامل، للكلمة، فإنّ الإمام الثاني عشر، «الإمام المنتظر» هو الإنسان الكامل والتّام (*Homme Parfait, Anthropos teleios*). إنّ هالة مأساوية تحيط بشخص كلّ إمام من الأئمّة الإثني عشر، بفعل أنّها بدت

---

[*] يشير كوربان إلى المحادثة التي ترد في كتب العرفان بين أمير المؤمنين عليه السلام وكميل بن زياد يجيب فيها على سؤال «ما الحقيقة؟».

كتجلٍّ وجيز لشخصية من عالم آخر، وبفعل أنّ هذا الظهور قد اصطدم على نحو لا يمكن تفاديه برفض عامّة الناس، وبالقوى السياسية والدينية القائمة في هذه الدنيا. هالة الإمام الثاني عشر هي هالة غيبته، حضورِه المستتر في هذه الدنيا، احتجابه الذي يحول بينه وبين عدم قدرة الناس على الإدراك. وفي مفارقة للرفض والتعنيف الذي يقابل به الناس جمالاً وكمالاً يعرضان عليهم، ينشأ الشعور الأساسي الشيعي، الشعور الذي يقع في قلب الوَلاية والذي ينظم حياة مَنْ يطلق عليه، في النصوص القديمة، الكلمة الفارسية **جَوَانمَرْد**، كلمة أفضل ترجمة لها «الفروسية الروحية»، فروسية الإيمان. وما كانه الأخ مرقس لـ Humanus [الإنسان الكامل]، يكونه كلّ نصير شيعي لإمامه، الإمام الغائب. وعلى إيمانه وإخلاصه يعتمد أن يصير شخصُه وحياتُه «نهاية غيبة» الإمام، أي أن يتخلّق بأخلاق الإمام، أن يكون محياه محيى الإمام، وأن يكون صادقاً في دعائه «اللّهم عجّل فرجه» كلما ذُكِرَ الإمام، وأن يتصرَّف على أنه أحد أعوان الإمام، وأن يمُهّد لظهوره (يتجلّى هذا الشعور في زيارة الزائر الذي سنختم به الاستشهاد لاحقاً؛ وثمّة الكثير منه). وهذه فكرةٌ وأخلاقيات متواصلة في عمق الروحاني الإيراني منذ الدعوة الزرادشتية القديمة. إنّ الخروج أو الظهور الذي يعلن القيامة هو ما يتناسب بدقّة، في الإلهيات الشيعية، مع فكرة **فَرشكَرت** [البعث]، أي تغيير هيئة العالم وإعادته إلى صباه، في الإلهيات الزرادشتية[٨٧]. إنّ أخلاقيات الـ

---

٨٧. وهي لازمة نجدها عند عددٍ من المفكرين الشيعة من تلاميذ مير داماد إلى جعفر الكشفي (ت. ١٨٥١) حتّى يومنا هذا. راجع كتابنا **أرض سماوية**... صص. ١٢٠ وما يليها. وكذلك دراستنا *L'idée du Paraclet en philosophie iranienne* (Accademia Nazionale dei Lincei, Convegno sul tema "La Persia nel Medioevo", Roma 1970).

محمد كريم خان الكرماني، **كتاب سلطانيه**، بومباي ١٢٧٧، صص. ١٦٤ وما يليها؛ عماد زاده الاصفهاني، **زندگاني**... (أعلاه ص. ٥٩، الهامش ٧)، صص. ١٦ وما يليها، ٥٧ وما يليها؛ وكذلك المؤلف الضخم للشيخ النهوندي المذكور في ص. ٥٢ الهامش ٢، حيث تحليل مقارن لعدد من معطيات دينيات تراثية.

فرَوَرْتِي الزرادشتية وأخلاقيات جَوَانمَرْد هي رسالة «الفروسية الروحية» المنوطة بإيران. لقد بيّنا الاتفاق التّام بين هذه الرسالة ورسالة فرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء ورسالة فرسان الصليب الوردي عند غوته. لكن مازال يمكن قول المزيد.

٢ ـ التراث الإبراهيمي والفروسية الروحية (جَوَانْمَرْدِى)

هذه الكلمة جَوَانمَرْدِى التي كتبناها للتو هي إحدى الكلمات الرئيسية في المفردات الصوفية الفارسية؛ وهي المرادف الفارسي لكلمة الفتوّة العربية، الكلمة التي تشير إلى شكل حياة يظهر في قطاعات واسعة من الحضارة الإسلامية، ولكنّه، حيثما وجد، يحمل بوضوح، وعن حقّ، الطابع الشيعي. ويمكن القول إنّ الفتوّة هي، بامتياز، المقولة الأخلاقية؛ إنّها تعطي معناها الروحي لكلّ شِرْكَة إنسانية، عبر شركة حرفيين Compagonannage[*]، وبالتالي فقد كانت هي من ألهم تنظيم طوائف الحرفيين وغيرها، والتي كثرت في العالم الإسلامي. وتلك الطوائف في العالم التركي قد تمّت دراستها على نحو خاصّ[٨٨]. أمّا التي في العالم الإيراني فقليل ما درس منها حتّى الآن (يجري الآن في إيران نشر عدّة نصوص)، وفي هذا مفارقة؛ لأنّه من الأرجح أنّ العالم الإيراني كان المعقل الأساسي للفكرة؛ وكلّ باحث في هذا المجال يستبقه شعور أنّ عليه تقصّي أصول الفتوّة وصولاً إلى فارس القديمة ما قبل الإسلامية.

---

[*] مصطلح قديم يعبّر عن تنظيم الحرفيين في جماعات، وقد تولّد منها الكثير من الجماعات الدينية والسياسية التي قد تكون خرجت عما حدّد لها في البدء.

٨٨. وبالتحديد الدراسات التي أعدها F. Taeschner؛ انظر مقالته المرفقة بيليوغرافيا في **موسوعة الإسلام** *Encycl. de l'Islam*، مادة فتوة Futuwwa. وللكاتب نفسه: *Eine Schrift des Shihâboddîn 'Omar Suhrawardî über die Futuwwa* (revue Oriens XV, 1962, pp. 277-280). للأسف إذ ألمّت هذه المقالة بالإيحاء الشيعي للفتوة، فإنها لم تؤسّسها على العلاقة الماهوية **النبوة ـ الوَلاية**؛ وما استمرت المطابقة ببساطة ومحضاً بين الوَلاية والوِلاية (مفهوم صوفي يترجم عادة بـ «قداسة») فما من أمل بالوصول إلى ما هو حقاً لبّ الموضوع.

في حدود العالم الإسلامي، وإذ تبدو فكرة الفتوّة صادرة عن التصوّف، ومن حيث أنّها أعطت الشكل والبنية لتنظيم طوائف الحرفيين، يمكن القول إنّ فكرة الفتوّة قد أدخلت في فعاليات الحياة كلها شعور «خدمة نبيلة وكريمة» (بشعائرها، بدرجات التأهيل والتعليم، بعهد التآخي، والحفاظ على السرّ، وغير ذلك)[٨٩]. ولعلّ من اللازم هنا التأسيس لمقارنة بينها وبين الظاهرة نفسها في الغرب، بين «نقابة شركاء فريضة الله المقدسة» Ordre des compagnons du Saint Devoir de Dieu، والذين عرفوا ولا زالوا يعرفون «الشرق المسطرة» «L'Orient et le Trait». هل إعادة الاتصال بينهما، ستجدّد الصلة الممحوّة منذ قرون أو تعيد عقدها؟ ثمّة الكثير ليقال وليفعل حول هذه النقطة. ليس علينا هنا، طبعاً، أن نتناول اللازمة في اتساعها وامتدادها، فضلاً عن ما طرأ عليها من تشوّهات لا مفرّ منها. سنقتصر بداية على تحديد دلالة الكلمة، ثمّ على الحديث عن تكوّن ماهيتها؛ أي كيف يتمثّل المفكرون الشيعة أصل الفتوّة وعلاقة ظهوراتها بدائرة النبوّة ودائرة الإمامة. إنّ مصدرنا المبدئي سيكون هنا كتاب **فتوت نامه** الذي ألّفه بالفارسية حسين الكاشفي، وهو واعظ وروحاني إيراني كبير من القرن الخامس عشر (ت. ٩١٠/ ١٥٠٤ ـ ٠٥). وهذا الكتاب يدرس، من حيث الماهية، علم الفتوّة بوصفه «شعبة من علم التصوُّف والتوحيد»[٩٠].

---

٨٩. ويمكن أن نتخذ من ذلك كمثل نصاً في حوزتنا نسخة نادرة جداً عنه؛ وهو عن أعراف تأهيل «طابعي القماش» (چيت سازيان). وستسنح فرصة للعودة إلى هذا الموضوع في مجال آخر.

٩٠. المُؤلَّف (بالفارسية) جارٍ طبعه في طهران؛ ونستند في ما نستشهد به هنا إلى نسخة مصورة أعدت منذ عشرين عاماً عن مخطوطة كانت آنئذٍ للمأسوف عليه سعيد نفيسي. في مقدمته، من الصفحة ١ إلى ٥، يرجع الكاتب إلى عدد معتبر من مؤلفات السابقين عليه: الحكيم سنائي، العطّار النيشابوري، عمر السهروردي، نجم دايه الرازي، عبد الرزاق الكاشاني، وغيرهم. عن حسين الكاشفي الذي خلّف وراءه أعمالاً معتبرة (والذي يعده السنة شيعياً، ويشتبه الشيعة في تسنّنه)، راجع، **ريحانة الأدب**، المجلد الثالث، صص. ٣٤٥ وما يليها.

أمّا فيما يتعلّق بالكلمة نفسها، فلن نستطيع لها شرحاً دون أن ندخل بالذات ماهية الأمر الذي تشير إليه. وكما يعرّف كاتبنا تفصيلاً، باستشهادات كثيرة مؤيدة، فإنّ الكلمة العربية فتى لها مرادف فارسي هو **جَوَان** (Juvenis باللاتينية)؛ **مَرْدِ جَوَان** هو الشاب (الذي يتراوح عمره بين ستة عشر إلى ثلاثين عاماً). وكلمة شباب مرادفها الفارسي **جَوَانِى** (Juvenitas باللاتينية). هذا ما يتعلّق بالمعنى الحرفي الذي يتضمّن العمر الجسماني. لكن بالمعنى الاصطلاحي، الذي هو هنا المعنى الروحاني، فإنّ الكلمة تشير إلى شباب لا يؤثّر فيه الزمان، لأنّه تفوّق متجدّد على الزمان وعادياته؛ إذن فالكلمة تحمل معنى الحيوية والشباب الخاصين بالكائنات الروحية؛ إنّها تشير لدى الكائنات إلى الصفات التي توقظ فكرة الشباب. عندما يبلغ العارف، أي المسافر (السالك، وهي عبارة تؤدّي فكرتنا عن *homo viator*) بعد تحرّره تدريجياً، خلال سيره «الداخلي»، من شهوات النفس، مقامَ الفؤاد (الإنسان الداخلي، الإنسان الحقيقي)، يكون قد بلغ منزلةَ الفتوّة (**منزلهِ جَوَانِى**)، والفتوّةَ في منزلتها. ومن هنا، فإنّ العبارة المركّبة الفارسية **جَوَانمَرْد** (فتى بالعربية) تشير إلى من يتّصف بالكمالات الإنسانية والطاقات الروحية، قوى النفس الداخلية (**قوةِ معنوى**). وتشير العبارة أيضاً إلى حيازة كائن ما الصفات الحميدة والأخلاق الرفيعة التي تميّزه عن سائر الناس. من هنا كان الاسم المركب **جَوَانـمَرْدى** (فتوة بالعربية) يشير، باستحضار التّقابل الذي يميّز كلّ إدراك إيراني للعالم، إلى «ظهور نور طبيعة الإنسان الأولية (**نورِ فطرهِ إنسانى**) واستيلائه على ظلمات الصفات النفسانية، بحيث تغيّرها إلى ملكة فضائل الأخلاق بأسرها، ويتحقّق الإشفاء الكلّي من الرذائل». وهذا معنى أن تكون النفس، في ماهيّتها، فتية، شابّة، حيوية (Juvénilité).

إنّ الحديث عن ماهية الفتوّة، هو الرجوع، وقد لاحظنا ذلك، إلى

المفهوم الأساسي للفطرة، التي تعني طبيعة الإنسان الأوّلية، أي طبيعة الإنسان بحيث أنّ وجوده (جهته النورانية)، في أصل النشأة، ظهر بالخلق الإلهي، أما ماهيته فتحدّدها «طبقة الصوت» في جوابه على سؤال ألست؟ (٧: ١٧٢)، جوابٍ يُحدد الإناسة كلّها، مادام أنّه يتضمّن على الوجه المحض، كما بتنا نعرف، الشهادة المثلّثة بوحدانية الله، ورسالة النبيّ، وولاية الأئمّة (وهذا ما أشار إلى الصلة بين الفتوّة والوَلاية، ولذلك فإنّ الإيمان بالمعنى الشيعي للكلمة يشار إليه غالباً على أنّه فتوّة). إنّ طهارة النفس هي علامة العودة إلى هذه الفطرة، ولذلك عندما طرح موسى السؤال (يرجع كاتبنا هنا إلى التوراة، دون أي تحديد إضافي): «ربي، ما الفتوّة؟»، أجابه: «أن ترد النفس إليّ طاهرة كما قبلتها مني طاهرة» (ثمّة إشارة تبدو هنا إلى اللازمة القرآنية «الأمانة» التي وجدنا أنّ حيدر الآملي قد كتب حولها تعليقاً جليلاً). إنّ هذا ما يتيح القول: «وفي الحقيقة، الفتوّة هي نور يشرق من العالم القدسي، ويفيض على الباطن الصفات المَلَكية والسمات الملكوتية فتبدو على ظاهر صاحبها، فتندفع كلّياً الأخلاق الشيطانية، والأطوار الحيوانية التي تسبّبت بها المتعلّقات المدنية والانغماس في الغواشي الهيولانية العارضة على النفس الإنسانية».

ومن بين التعريفات جميعاً التي أعطيت للفتوّة يركّز حسين الكاشفي، بخاصّة، على التعريفات التي أعطاها الأئمّة لها واحداً بعد آخر، ما عدا الثاني عشر الذي بوصفه خاتم الفتوّة ستكون مهمّته أن يجعل ما قاله من سلف من الأئمّة بشأن الفتوّة مكتملاً وناجزاً. وبما أنّ العلاقة بين الفتوّة والفطرة في ماهيتها قد تحدّدت فسنتوقف هنا عند عينة واحدة هي هذا القول للإمام الثالث، حسين بن علي، شهيد كربلاء: «الفتوّة هي الوفاء بعهد الأزل (المأخوذ جواباً على سؤال ألست؟)؛ والعبور على جادة الدين

القويم التي هي الصراط المستقيم بالقدم الثابتة»[*]. هكذا يكون الفتى، **جَوَانمَرْد**، فارس الإيمان. أما القول إنّ علم الفتوّة هو «شعبة من علم التصوّف والتوحيد»، فإنّه يقتضي بذاته علاقة وثيقة بين الفتوّة والثلاثية التي مررنا بها على مدى هذا المؤلّف: الشريعة (القانون، الدين الحرفي)، الطريقة (طريق الباطن والعرفان)، الحقيقة (حقيقة الحكمة الإلهية المتحققة في الشخص). إنّ معنى الفقر الذي تقول به الصوفية، هو الفقر الوجودي، الفقر إزاء الخالق، الذي يؤكّد عليه القول (كما حيدر الآملي) بحقيقة التوحيد الوجودي.

إذا كانت الفتوّة، في ماهيتها، تحيلنا إلى فطرة الإنسان أي طبيعته الأوّلية ما قبل الإيجاد، فإنّ أشكال ظهورها غير منفصلة عن دائرة النبوّة ودائرة الولاية، بحسب ما تتمثّلهما أطروحةُ الإمامة الشيعيةُ. ثمّة دائرة هي دائرة الفتوّة. فما هي علاقتها مع دائرتي النبوة والولاية اللتين وصفناهما مطوّلاً (أعلاه، الكتاب الأول)؟ يبيّن لنا هنا حسين الكاشفي، الذي يلخّص أقوال من سبقه حول هذه النقطة، ما هي المحطات الثلاث الكبرى في دائرة الفتوّة: لقد بدأت بإبراهيم الذي كان أوّل من أظهر الفتوّة متمايزة عن **الطريقة** (طريق التصوّف)؛ وكان قطبها الإمام الأوّل، وخاتمها الإمام الثاني عشر.

ثمة إجماع على أنّ النبوة في هذه الدنيا بدأت بآدم، حين خرج من الجنّة، وهو كان مشغولاً بمراعاة حكم الله في تحصيل الطعام الحلال والكسب الحلال؛ وعُهِدَ إلى ابنه شيث بباطن النبوّة الذي سميّ فيما بعد الوَلاية. «لقد مدَّ آدم بساط الشريعة في الدعوة إلى دار العبودية (الحالة

---

[*] لم أعثر على هذا الحديث في كتب المرويات. والملاحظ أن الكاشفي, في نص كتابه (انظر ثبت المصادر والمراجع), يشير إلى الحسين عليه السلام بأمير المؤمنين وهذا التعبير ,بحسب المعتقد الإمامي الإثنا عشري ,موقوف على عليّ بن أبي طالب عليه السلام ومختص به.

الإنسانية في خضوعها للقانون الإلهي)، بينما مدَّ شيث سجّادة الطريقة في الدعوة إلى دار العبادة». ومنذ البدء وقع التقابل؛ ففي حين انصرف أولاد آدم إلى مزاولة حِرَف مختلفة، تفرّغ لطاعة الله شيثُ، «الغزّال الربانيّ الذي لا يغزل إلاّ لباس الصوف» (نستحضر هنا شخصية شيث عند العرفاء الشيثيين وتماهيها مع زرادشت، في حين أنّ العرفان الإسماعيلي يطلق اسم ملكيصادق على إمام الأطوار الأولى من دورة النبوّة). باختصار لقد كان شيث الصوفيّ الأوّل، وثمّة سِيَرٌ نادرة تتحدّث عن ذلك وتشرحه[٩١]. لقد كانت الفتوّة، بشخصه، جزءاً من الطريقة، وما كان لديه ولا لدى الشيثيين اختلاف بين الطريقة أو الصوفية والفتوّة، الطريقة هي إجراء الفتوّة، ولباسها كان **الخرقة** نفسها (وهي الرداء الذي يرمز إلى تجرُّد الصوفي).

سنعلم بعد ذلك أنّ في زمان إبراهيم لم يكن الناس يحتملون لبس **الخرقة**. إلاّ أنّ جماعة منهم أفضوا إلى إبراهيم، بأن رجوه أن يدلّهم إلى الطريق الذي بسلوكه يحقّقون أملهم في أن يكونوا رجال الله (يخطر في البال هنا استشعار «ولي الله» وورلمان مرسوين، بأن زمان الأديرة قد ولّى، ولذا ينبغي التفكير في شكل آخر من المؤسّسة الروحية). وكُتّابنا ينقل بعضهم إلى بعض حكاية واحدة مع صورها: يحمل إبراهيم هذه الجماعة على فُلْك الطريقة؛ ثم يُجريها في عُرض بحر الحقيقة، ويرسيها عند جزيرة الفتوّة، فاتّخذوها لهم منزلاً (هنا، يخطر لنا الإبحار إلى الجزيرة الخضراء للإمام). والإشارة هنا لطيفة: راكب فلك الصوفية، ليس له من وسيلة

٩١ . حسين الكاشفي، **فتوت نامه**؛ ١٢ ب ـ ١٣أ: وإذ تفرّغ بنو آدم لمزاولة مهن تسمح لهم بالحصول على ما في الدنيا، فإن ابناً تفرّغ كلياً لعبادة ربه. فحمل إليه جبرائيل من الجنة رداء من صوفٍ أخضر، ولبسه شيث. وكانت الملائكة يزورونه ثم حين يرجعون إلى السماء كانوا يخبرون أقرانهم: عن صوفيّ يعبد الله في الأرض! وهكذا منذ النبي شيث، صارت التسمية تطلق على جماعة «الصوفيين». وهذه الحكاية توضح التعليل السائد لكلمة صوفي. للبيروني تعليل آخر حين يقارب بين كلمة صوفي بالعربية وكلمة Sophos بالإغريقية.

للنزول منها في عرض بحر الحقيقة، إلاّ الرسو عند جزيرة الفتوّة. الفتوّة، الفروسية الروحية، لا تنفصل عن الصوفية، في ما يتعلّق بنشأتها؛ الصوفية هي الطريق إلى تحقّق الحكمة الإلهية، إلى الحقيقة، وبالصوفية يكون الطريق (الفُلْك هنا) المؤدّي إلى الرسو عند جزيرة في بحر الحقيقة الشاسع، وهذه الجزيرة هي بالتحديد الفتوّة.

لقد كان إبراهيم، إذن، البادئ، «أبا» فرسان الإيمان الربّانيين (وهو يوصف: بالعربية أبو الفتيان، وبالفارسية **پدَرِ جَوَانمردان**). وقد أتى بقوّة، القول الشهير للإمام السادس، جعفر الصادق، ليعبّر عنه «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء». يعطي عزم إبراهيم وقول الإمام جعفر، من غير شكّ، المعنى التّام لارتحال المسافرين القاصدين جزيرة الفتوّة. «إبراهيم، يكتب حسين الكاشفي، كان أوّل من تجرّد عن الدنيا ولذّاتها، وآثر التخلّي عن الزينة والثروة؛ واعتزل قومه وقبيلته، وترك الأوطان والأقران، وتحمّل تعب السفر وكربة الغربة في سبيل الله (**جَوَانمرد** [الفتى] هو المسافر بامتياز، هو عندنا *homo viator*)؛ لقد كان لديه شجاعة خوض المعركة ضد الأصنام، إلى حدّ أنّ أعداءه أكبروا فتوّته. ﴿سمعنا فتى يذكرهم، يُقال له إبراهيم﴾ (القرآن ٢١: ٦٠). وكان إبراهيم مُظهر الفتوّة (كمتمايزة عن الصوفية وكمتفرّغة عنها)، ومُبتكرها ومؤسّس قواعدها، ومشيّد أركانها في ذاته الشريفة». يضيف كاتبنا: «علم الفتوّة هو عطر فاح من علم الطريقة، لكن جمعاً من الظاعنين في بادية الغفلة والحيرة لديهم ألفاظ بلا معانٍ، وراحوا ينطقون متشبّهين بأهل الفتوّة (يحاولون أن يظهروا على أنّهم من فرسان الإيمان)، ويزعمون معرفة حقيقة هذا العلم، ما حدا بالعقلاء، الذين تحقّقوا من منازل هذا العلم وعرائسه ونفائسه، إلى أن يلقوا عليها نقاب الخفاء لحجبها عن الأنظار المحرّمة مراعاة للقاعدة الكلّية،

وهي أنّ من منح الجهّال علماً أضاعه[*]. «أمّا دائرة الفتوّة التي بدأت بإبراهيم فهي تبدو كانتقال يكرّر التقاطع مع انتقال النور المحمّديّ من نبيّ إلى نبيّ، حتّى خاتم النبيّين والعدّة التّامّة لإمامة الاثني عشر. نقل إبراهيم الفتوّة إلى إسماعيل واسحق. ومن اسحق انتقلت إلى يعقوب، ثمّ انتقلت بالشخصيات البارزة التي يرد اسمها في الكتاب كما في القرآن (يوشع بن نون، يوسف، ومن بعدهم)؛ وانتقلت بالمسيحية، وتحديداً بالنائمين السبعة [الفتية، أهل الكهف] المذكورين في القرآن (١٨: ٩ ـ ٢٤). وسلسلة الفتوّة منتظمة وفق قاعدة سلسلة العرفان نفسها. ولا تخلو من حامل لها في الدنيا؛ ويمكن أن تنزل عند نبيّ أو وليّ Ami de Dieu (وهو الإمام بامتياز). وعندما تظهر في نبّي فإنّها تنتقل إلى وصيّه. وهكذا نقلها خاتم النبيّين إلى الإمام عليّ.

إنّ رسم دوائر النبوّة والولاية، أو الإمامة، أو الفتوّة يظهر التقاطعات الآتية: لقد بدأت دائرة النبوّة بظهورها في آدم؛ إبراهيم كان القطب؛ الخاتم كان محمّداً بوصفه «خاتم النبيّين». إبراهيم قطب دائرة النبوّة كان مبدأ دائرة الفتوّة؛ قطب الفتوّة كان الإمام الأوّل علي بن أبي طالب؛ خاتم الفتوّة كان وسيكون الإمام الثاني عشر، محمّد القائم، المنتظر، الإمام المتشوَّق إليه، الحاضر والمستتر عن الأبصار. قطب الفتوّة وخاتمها هما أيضاً خاتما الولاية. الأوّل خاتم الولاية العامّة؛ خاتم الفتوّة هو الإمام الثاني عشر، وهو أيضاً خاتم الولاية المحمّدية. تتناسب مقامات النبوّة الكبرى ـ آدم، إبراهيم، محمّد مع مقامات الفتوّة الكبرى، إبراهيم، الإمام الأوّل، الإمام الثاني عشر.

ممّا قد علمناه سابقاً، أي أنّ الأنبياء السابقين على محمّد، خاتم

---

[*] من بيت ينسب للسهروردي:

ومن منح الجهّال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم.

النبوّة، كانوا له كما كان الأولياء السابقون على خاتم النبوّة للإمام الثاني عشر، يتحدّد موقع الفتيان كلّهم، الـ **جوانمردان** كلهم، من الإمام الثاني عشر خاتم فتوّتهم وكمالها. وهذا ما يشير، في التحديد عينه، إلى العلاقة بين الولاية والفتوّة؛ هي بامتياز مظهر الولاية: إنّها تعبير عن أخلاقياتها المميّزة. وإذ وُضِعوا مواضعهم، وكان كلّ واحد منهم حيث هو، وبوصفهم أصحاب الإمام الثاني عشر، فإنّ هذه الأخلاقية تجعل كلّ واحد منهم مسؤولاً عن مستقبل ظهور الإمام، الإنسان الكامل. وكذلك فإنّ الفتوة (**جَوَانـمَرْدِى**، Chevalerie) هي خُلُق أولياء الله في دائرة الولاية، في فترة الغيبة أيضاً. وهنا بالذات يبدو صعباً علينا أن لا نصغي إلى رجع صدى، مع الرسالة الأخيرة لـ «الولاية» *Gottesfreundschaft* المنقولة إلى فرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء، كما أنّ علاقة كلّ فتى، **جَوَانمرد** بالإمام الثاني عشر مماثلة لعلاقة كلّ فارس صليب وردي في قصيدة غوته بـ الإنسان الكامل Humanus، بكونه يحقّق حالة الإنسان في كمالها.

إنّ فكرة الفتوّة الشيعية هي إذن جماعة فتيان، **جَوَانمردان**، أو فرسان تضمُّ التراث الإبراهيمي كلّه. نموذجها المثالي، الفتى، الفارس بامتياز، هو الإمام. ثمّة حديث شهير ردّد ذلك: «: لا فتى chevalier إلا عليّ ولا سيف إلا ذو الفقار» (رمز التأويل المبدّد ظلمات الغرق في حرفيّة الشريعة»)[٩٢]. لأنّ أبا الفتيان هو إبراهيم، فإنّ هذا التراث يضمّ الشخصيات الرئيسية في الكتاب و«الفرسان [الفتية] المسيحيين» الممثّلين في النائمين السبعة المذكورين في القرآن. على هذه النّظرة تجيب في الغرب فكرة فروسية «مسكونية»، تضمّ هي أيضاً فرسان المسيحية والإسلام. وقد عُبّر عنها

٩٢. **لا فتى إلا علي، لا سيف إلا ذو الفقار**، وهذه الصيغة التي كان جبرائيل أوّل من نطق بها، يرددها، كلازمة، الجمع المحتشد للإستماع إلى قصائد المديح للإمام الأول.

بامتياز لدى ڤولفرام ڤون إيشنباخ الذي تحوّلت عنده الملحمة البطولية لفرسان الهيكل إلى الملحمة العرفانية لفرسان هيكل الكأس المقدسة، في مسارٍ يتقاطع مع تحوّل الملحمة البطولية إلى ملحمة عرفانية، عند السهروردي. لنحاول أن نبحث عن الأفق الذي يسمو على هذا النحو، لأنّ عليه يعتمد، في المآل، أن يكون لمشاهد الإسلام الروحية في إيران عندنا مضمون يختلف عن مجرّد اهتمام بالآثار أو بما هو مستغرق في غرابته.

هذا الأفق، سبق أن رأيناه قائماً مع الشعور الشيعي الذي يؤكّد على الأطروحة الإسلامية العامّة مع آخرين، أنّ دائرة النبوّة قد أقفلت؛ ولن يكون بعد خاتم النبيّين نبّي مرسل إلى الناس. لكنّ الشعور الشيعي يتمايز بمساءلة مشجية: إذن ماذا سيحلّ بالبشرية، إذا كانت بماهيتها وفي وضعيتها التي جعلت منها ما هي عليه، لا تستطيع أن تحرم من نبّي؟ الإجابة على هذه المساءلة الحزينة هي في التوكيد على دائرة الولاية التي فتحت مع إقفال دائرة النبوّة. إنّ ما قمنا بتحليله في ما يتعلّق بالفتوّة، بيّن لنا أيّ نوع من الناس تسعى فكرة الولاية إلى تحقيقه: أولياء الله الذين يمهّد نمط حياتهم الشخصية بذاته لظهور الإمام، الإنسان الكامل بوصفه مرآة للتجلّي الإلهي. إنّ دائرة الولاية بوصفها دائرة الإرشاد الروحي إلى باطن النبوّة، هي دائرة الفتوّة؛ والفتوّة هي هذا الإرشاد إلى سرّ الولاية، باطن الوحي الإلهي إلى الأنبياء. هؤلاء الفتيانُ، **جَوَانمَرْدان**، يشكّلون حول الإمام، قطبهم، من جيل إلى جيل، سلسلةَ العرفان التي لا تنقطع. هذه السلسلة هي «التوارث» نفسه، لكن لأنّ كلّ واحد من هؤلاء يحلّ فيها محلّ آخر يمضي، فلا بدّ من أن يمرّ بولادة جديدة، إذ أنّ أسلافهم لا يُعفونهم منها؛ هذا التوارث هو نقيض جنازة، هو ولادة مستمرّة. أن يُتخَذَ فيه محلٌّ، يعني الدخول إلى الملكوت، وكما تقول آية ورادة في إنجيل يوحنّا ويؤثر الحكماء الشيعة الاستشهاد بها: «لن يدخل الملكوت من لم يولد من جديد». حتّى لو كانوا مجهولين من الناس، بأولياء الله هؤلاء تستمرّ البشرية

قادرة على حفظ كينونتها، على البقاء، لأنّ بهم لازال يتواصل عالم البشرية الأرضية مع العالم الأعلى المستتر. هذه الفكرة وهذا المثال، كانا أيضاً لأتباع «ولي الله في البلاد العالية»، كما كانا لفرسان جبل سرّا Mont - Serrat الباطني الذي صوّرته قصيدة غوته.

ثمّة دعوة جليلة جديرة بمن يطلق عليه اسم الـ «فيلسوف»، وهي تقتضي منه أكثر بكثير مما تتضمّنه عبارة «فيلسوف» بالمعنى الذي تستخدم فيه حالياً، والتي تعهد إليه بمسؤولية أشدّ جسامة من أيّ مسؤولية مترتبّة في هذه الأيام، كمسؤولية «اجتماعية». إنّ نوعاً من فيلسوف كهذا، بوصفه «حكيماً إلهياً»، *theosophos*، قد بان لنا تماماً نمط كينونته ووظيفته الروحية التكوينية عند السهروردي والإشراقيين؛ وكان قد أعلن عن نفسه من قبل لدى الفارابي وابن سينا؛ وبلغ أوجه معطياً ما في وسعه لدى الحكماء الإلهيين الشيعة. إنّ محور هذه الميتافيزيقا وأطروحة الإنسان التي نتحكّم بها، متجّه إلى وجهة اتحاد عقل Intellect الإنسان، عقله كلّه بما فيه كلّ الإنسان الداخلي وكلّ كينونته الروحية، مع العقل الذي يشير إليه الفلاسفة على أنّه «العقل Intelligence الفعّال»، الذي يماهونه بروح القدس، ملك الوحي جبرائيل، مَلَك الإنسانية. ولقد قلنا كيف ولماذا هذا التماهي بين العقل والرّوح القدس قد اختلف كلّياً عمّا فسّره البعض على أنّه نزعة قياسيّة rationalisme، أو نزعة مثاليّة intellectualisme. في سرّ هذا الاتحاد الذي هُيّئ له بالزهد الذهني للحكيم الإلهي، فإنّ العقل ـ المَلَكَ يظهر للعارف السهروردي على هيئة «الطباع التّامّة»[*]، المَلَك الشخصي بتسمياته المختلفة

---

[*] إشارة إلى ما ذكره السهروردي في كتاب المشارع والمطارحات: « [...] هرمس يقول «إن ذاتاً روحانية ألقت إليّ المعارف، فقلتُ لها: من أنتِ، فقالت: أنا طباعك التامة» [...]». (**مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**)، المجلد الأول، تحقيق وتقديم هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، تهران ١٣٧٢، ص. ٤٦٤.

كلّها التي يتّخذها في المقاربات العرفانية ـ، وأخيراً على هيئة الإمام بوصفه هادياً شخصياً. هذا الاتحاد بين العاقل والمعقول *Unio mystica*، الذي شرحناه بنحو ما أو تمثّلناه، **بفضله هو**، يستمرّ الاتصال بين عالم الملكوت الأعلى وعالمنا، بفضله هو بذاته تحافظ الإنسانية على بقائها في الكينونة، وهذا هو بذاته ما يعطي تعريفاً للخدمة النبيلة الكريمة التي يؤدّيها الفيلسوف بوصفه «حكيماً إلهياً»، والتي تجعل منه فتى بامتياز. هذا هو الفيلسوف الذي فهمه الإشراقيون والحكماء الإلهيون الشيعة.

وهذا الفيلسوف هو، من غير شكّ، مختلف عمّا تعنيه لنا عادة عبارة «فيلسوف» وأكثر مما تعنيه، هذه «الأكثر» تستبين في الضرورة التي تملي علينا وصف فلسفته بالفلسفة النبوية، بسبب الدور الذي يؤدّيه هذا الفيلسوف في دائرة الولاية التي تخلف دائرة النبوّة، فهو حكيم إلهي، *theosophos*. وهو كذلك لأنّ العقل الفعّال قاده، فاتحد به عند قمّة فعل المعرفة، ولأنّ فيه، عند ذروة ملكاته، هذا العقل المقدّس *intellectus sanctus* الذي يشعّ عليه نور المَلَك الذي هو ملك المعرفة وملك الوحي معاً. ولأنّ فيه ذلك، يمكنه الولوج إلى حرم الحكمة الإلهية وتجاوز أفق الفلسفة المشترك. وبحسب الفيلسوف، فإنّ ارتياد عالم العقول هو ارتياد للعالم الصادر عن الأمر الإلهي [عالم الأمر] ومعرفة المصدر الذي صدر عنه هذا العالم، بواسطة العالم الصادر عنه، غير أنّا قد رأينا أنّ الحكماء الإلهيين الشيعة يعتبرون أنّ وراء أفق الموجود الأوّل بما هو المُوجَد الأوّل، سرٌّ من لا تدركه الأبصار (*Absconditum*)، والذي لا يُقترب منه إلاّ بالتنزيه (théologie apophatique). لقد رأينا أنّ سرّ الحقيقة المحمّدية هو سرّ تجلّي من لا تدركه الأبصار إلاّ في ظهور إلهي *Deus revelatus*، أي أنّه هو سرّ التجلّي الإلهي، وإنّ هذا السرّ هو وجه الله الظاهر للإنسان، وهذا هو سرّ الإمام والإمامة. وهي تقفو سرّ المبحث الإمامي، رفعت الحكمة الإلهية

الشيعية ميتافيزيقا الوجود، إلى أعلى أو أقصى من الوجود المسمَّى «المُطْلَق»، لأنّ المُطْلَق يستبطن سرّ «مُطْلِقه»[*] *Absolvens*. إنّ سرّ الحركة الإلهية «لإطلاق» الوجود هو العبور مِنْ مَنْ لا تدركه الأبصار إلى الظهور الإلهي، وهذه هي الهبة الإلهية المعطاة للحكمة الإلهية بوصفها حلاً لسرّ الفلسفة النبوية.

على كلّ المستويات التي ذكرت هنا، على نحو الإشارة، فإنّ الفيلسوف ـ الحكيم الإلهي ينجز خدمة فارس روحي، فتى بامتياز، لأنّ بفضله تبقى هذه الأمور محلّ رعاية، أي موضع اهتمام الناس. وكما أنّ كلّ نبيٍّ يسمَّى فتى، فارس الإيمان، فإنَّه لولا الفلسفة النبوية لهؤلاء الحكماء الإلهيين لكانت البشرية صمّاء، عمياء، فاقدة الذاكرة عمّا كانت عليه في وجودها القبلي؛ وإنّ ضياع هذه الرؤية الداخلية، هذه الذاكرة، هي الخدمة «المعكوسة»، الشيطانية، التي تؤدّيها الفلسفة الدنيوية، المدنيّوة. وعلى خلاف هذه الفلسفة، الفلسفة النبوية تقيم رسالة مشتركة بين النبيّ والفيلسوف. فعلى

---

[*] يشير كوربان وهنا ، إلى رأي الشيخ الأحسائي الذي يخالف الملا صدرا القائل بأن الوجود المطلق هو الله . فهو في كتابه «الفائدة في الوجودات الثلاثة» يعتبر أن» الوجود الحق» يعلو الوجود المطلق. . يقول الأحسائي: » ان الوجودات التي يشار بلفظ الوجود الي العبارة عن معرفتها ثلاثة:
الاوّل الوجود الحق. وهو أحدي الذات لايمكن فيه تصوّر كثرة أو تعدّد أو اختلاف، في الذات أو الأحوال، بما يزاد سبق أو انتقال، لا في نفس الأمر ولا في الفرض والامكان والاعتبار، ولا في العبارة والإشارة، بل هو بكل اعتبار أحدي المعنى، مبرّء عن كلّ ما سوى ذاته مطلقاً، وهو اللّه سبحانه وتعالى، وليس شيء بحقيقة الشيئية سواه .
الثاني الوجود المطلَق. قيل وهو الرابطة بين الظهور والبطون وبرزخ البرازخ. وتصحيح هذه العبارة أنّ جهة الربط إلى البطون جهة المفعولية وجهته الي الظهور جهة الفعلية وهو مشيّة اللّه وفعله، وهو أشدّ الأشياء بعد الأزل وحدة وبساطة. وهو شيء باللّه سبحانه، قائم باللّه قيام صدور أي طريّ أبداً، فهو اسم اللّه الأعلى الذي استقر في ظلّه فلا يخرج منه إلى غيره. ومعنى قولنا استقر في ظلِه أن اللّه سبحانه خلقه بنفسه وأقامه بنفسه، وهو الراجح الوجود بين الوجوب والجواز، ووعاؤه السرمد. وهو الذي ملأ الأمكان، والكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر. وهو الإمكان ولا أوّل له ابتدائي، ولا آخر انتهائي، لأنّ الأوّل الابتدائي والآخر الانتهائي إنّما كانا به فهما شيء به فلا يحدّدانِه بل هو يحدّدهما.
والثالث الوحود المقيّد وأوّله الدرّة وآخره الذرّة اي أوّله العقل الأوّل وآخره ما تحت الثرى».

العقل المقدّس نفسه، عند كلٍّ منهما، يشعّ نور المَلَك، بحيث أنّ الفيلسوف يشعر بنفسه أنّه في داره في عالم المثال، عالم الحقائق الروحية المفردة والمتحقّقة حيث تنتشر رؤى الأنبياء، حيث كتبت أسرار العوالم والعوالم البينية الحاضرة باستمرار، وذلك أنّ المَلَكة العقلية والقوّة المتخيّلة لدى فيلسوف الفلسفة النبوية هما في تواصل عبر العقل المقدّس نفسه.

لذا فإنّ تجربتهم في الحكمة الإلهية لا تعبّر عن نفسها في معتقدات doctrine فحسب؛ بل إنّ المعتقدات تصير حدثاً حقيقياً للنفس؛ الحكيم الإلهي هو فتى، **جَوَانمرد**، فارس الملحمة العرفانية. هذا ما أتاحت لنا فهمه أعمال السهروردي، والتي تندرج القصص العرفانية منها ضمن ملحمتي الحكيم سنائي والعطّار. ولهذا كان ينبغي أن تُقرأ هذه القصص والملاحم العرفانية ـ الأحداث التي تصنع تاريخها، بما هي منبثة بالمعنى الباطن لمعتقدات لا زالت على مستوى المعنى الحرفي (وغالباً، ما يجري العكس). إنّ المعنى الكامن للأحداث هو في موقع أعلى من المعتقدات؛ إنّه تنجزها وتحقّقها في الشخص المُعتقِد، إنّه الحقيقة وقد بُلغت عند نهاية البحث quête، إذن هو **الحقيقة** [بالمعنى العرفاني]. وهكذا تكون الملحمة العرفانية عن الفتى (الفارس الروحي). وقد بيّن لنا السهروردي مصدرها في خرّه [خِوَرنه] *Xvarnah*، نورُ العظمة عند المزدانية. وقد لاحظنا أنّ حديثاً قدسياً مُلهَماً تردّد صداه في الصوفية، يتضمّن السلام على زرداشت بوصفه نبيّاً لدين الحبّ. لقد كانت إغاثة فَتَوية أن يعيد السهروردي المجوس المرتدّين باعتناقهم الديانة الوثنية اليونانية إلى فارس الإسلامية، وأن يسترجع «أنبياء اليونان»، الأفلوطينيين إلى «مشكاة النبوّة». وكذلك فإنّ الحكيم الإلهي هو فارس ملحمة عرفانية، هي صعود البشرية «المتقدّمة» نحو أصلها المُطلِق، تاركة كإبراهيم بلد الولادة إلى عالم الهجرة.

وإلى هذه الملحمة كانت مدعوةً كلُّ فروسية روحية، فروسية الإيمان،

إلى التجمُّع من حيث مشاركتها في التراث الإبراهيمي. من هنا، التشاكلات الظاهرة بين الحكيم الإلهي الشيعي والحكيم اليهودي: لجهة نمط الفيلسوف الحامل رسالة الأنبياء، لجهة ضرورة دور هذا الفيلسوف لحفظ البشرية؛ ولجهة التمايز بين حكمة إلهية تنشأ على صعيد تأويل الكتاب المقدّس، وفلسفة مشغولة بالمبادرة إلى إغناء التراث الأفلاطوني المحدث. ولا ندّعي هنا كفاءة معالجة العلاقات بين القَبّالة والفلسفة[٩٣]، لكن لا نستطيع تجاهل الإشارة إلى ما بينهما من تماثل يمكن استشعاره.

برأي الحكيم الإلهي الشيعي، ثمّة وراء عدّة العقولِ عدّةُ المعصومين الأربعة عشر، عدّةُ الحقيقة المحمّدية، التي هي الجانب الواقع عليه \الفعل (المُطْلَق *absolutum*) من الأمر الإلهي الفاعل الموجِد، والتي بكونها كذلك، فهي الوجود المطلَق الأوّل المأمور به بهذا الأمر المطلِق. هل نور الأنوار، كما يفكّر الفلاسفة الإشراقيون، هو المبدأ الأوّل؟ أو أنّ النور المحمّدي هو الموجود الأوّل الذي وجد بأمر (كُنْ، *Esto*) من لا تدركه الأبصار *Absconditum*؟ ثمّة سؤال مشابه مطروح في القبّالة اليهودية، بسبب المماهاة التي يجريها فلاسفة بين عدّة العقول وسلسلة الـ سفيروت[*] بوصفها ظهوراً

---

٩٣. انظر المؤلف الأساسي لـ
Georges Vajda, Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge, Paris 1962. [أبحاث حول الفلسفة والقبّالة في التفكير اليهودي في القرون الوسطى].

[*] السفيروت (على وزن جبروت وملكوت من سَفِرَ بمعنى عدّ (هل بمعنى سَفَر بالعربية أي رفع الحجاب؟) هو الصدورات العشر التي يتجلى بها الإله غير الظاهر في العالم. وهي سلسلة متصلة من الظهورات. ثمة أولاً التاج ومن معانيه: التاج الأعلى، عِين (بالعبرية وتعني الهباء)، الحكمة الداخلية، الألوهية القاهرة، النقطة، المشيئة، إهيه أشر إهيه (بالعبرية وتعني أنا هو أنا)، وهذا الصادر الأول (؟) هو الأدنى إلى عين سوف (اللامتناهي)؛ فهو يتوّج السفيروت التسعة الأخرى، ويحجز بينها وبين اللامتناهي. والتاج مقترن بالإسم الذي تجلّى الله به لموسى (إهيه أشر إهيه). ولأن التاج لا يعرف إذ هو الهباء، صدر عنه السفيراه الثاني ثم تتنزّل السلسلة. ويشير كوربان إلى النقاش الذي يدور عن العلاقة بين التاج واللامتناهي. هل هو هو أم أنّ اللامتناهي وراء التاج؟ فهل هو الإله الذي لا يدرك، أم هل هو الهباء؟ أم هل هو المشيئة؟ أم أن الإسم الذي تجلّى به لموسى (إهيه أشر إهيه) هو الإسم=

إلهياً Deus revelatus. هل اللامتناهي (عين سوف [بالعبرية]) متماهٍ مع أوّل السفيروت (التاج)، أم أنّ ثمّة تمايزاً بينهما[٩٤]؟ ونكتفي، على نحو الإشارة، بهذه الكلمات التي تستدعي بحثاً في الحكمة الإلهية المقارنة، وهذه بالكاد شُرع فيها. وقد أشرنا إلى ذلك هنا، لأنّ المفكّرين الذين يُطرح عليهم أو يطرحون هم، بين الفينة والأخرى، سؤالاً كهذا، سينتمون إلى نمط الفلاسفة الذين هم ضمن مجال، أنّ مبحث النبوّة ومعنى الفلسفة يبدوان غير قابلين للانفكاك؛ في هذه الحالة تُلْغَى كلُّ حدود فاصلة بين الفلسفة والحكمة الإلهية، تحجز إحداهما عن العبور إلى الأخرى.

إنّ القول، على سبيل المثال، بما يقوله حكماء يهود من أنّ النبوّة تتضمّن «إدراكات نظرية»، هو ما يقرّر بذاته أنّ النبيّ الحقيقي هو أيضاً بالضرورة فيلسوف أصيل[٩٥]. ومرّة أخرى، هنا يُسَلَّمُ بالفعل التنويري للمَلَك الذي هو ملك المعرفة وملك الوحي معاً. ويمكن للعقل الفعّال أن يشعّ نوره على العقل وحده، وتلك حال الفلاسفة المحض نظريين؛ ويمكن أن يشعّ على عقل الإنسان وعلى قوّته المتخيّلة معاً. وتلك حال النبيّ الذي هو، في آن معاً، باحث في الماورائيات ومُوْحَى إليه من الله (وهذه أيضاً حال الحكيم الكامل بحسب السهروردي، فهو في آن معاً متوغّل في الحكمة النظرية وفي التألّه، وهو نفسه الحكيم الذي يشار إليه في التعبير

=الأعظم؟ هذا إذا شئنا استخدام مفردات الإلهيات والعرفانيات الإسلامية. ويرد في دعاء ليلة عرفة (مفاتيح الجنان) عبارة: «باهيا شر اهيا». ويدرك السيد رضي الدين بن طاووس أن عبارة إهيه أشر إهيه هي الإسم الذي ناجى به الله موسى. ففي كتابه **إقبال الأعمال**، الجزء الثاني، يورد دعاء آخر في يوم عرفة يُروَى أنّ فيه اسم الله الأعظم ويبدأ بـ«اللهم إني أسألك باسمك الذي ناجيت به موسى حين قلت باهيا شراهيا في الدهر الباقي والدهر الخالي».

٩٤. راجع ج، فاجدا، **المصدر السابق**، مبدئياً صص. ١٧٢ ـ ١٨١. و
Gershom G. Scholem, *les grandes courants de la mystique Juive*, trad. M.M. Davy, Paris 1950., pp.222 ss. **[الاتجاهات الكبرى في العرفان اليهودي]**.

٩٥. ج. فاجدا، **المصدر السابق**، صص. ١٥٢ ـ ١٦٠.

الزرادشتي على أنّه منوط بـ **كيان خُرّه** *Xvarnah* والذي هو القطب، المرئي أو المستور، للعرق الإنساني)، تؤكّد الحكمة اليهودية، هي أيضاً، على أنّه من أجل حفظ النوع الإنساني، لا بدّ من أن يحصل تضامّ أو تقاطع بين العقل الفعّال والعقل الإنساني: إذن وجود الإنسان الكامل الذي يحصل به التضامّ هو لازم لجوهر هذا العالم (وهذا بالضبط ما تقول به الحكمة الإلهية الشيعية عن الإمام بكونه قطباً)، «ما دام أنّ في شخصه يتلاقى العالم الأعلى والعالم الأدنى». ولقد استحضرت لنا حالة إبراهيم كمثل، لجهة كونه من يُقِرُّ به أتباعه على أنّه «أمير إلهي».

إنّ هذا التوكيد لا يتناسب فحسب مع ما صاغه السهروردي عن الحكيم الكامل، بل يتناسب أيضاً مع اللازمة المركزية لمحادثة الإمام الأوّل مع صاحبه كميل بن زياد، المحادثة التي تتضمّن توكيداً قاطعاً باستمرار سلسلة العرفان («توارثه»)، وهذه السلسلة من حيث كونها بذاتها من يضمن جوهر الإنسانية، هي الخدمة أو الشكل الأسمى للفتوّة، للفروسية الروحية، على مدى دائرة الوَلاية. إنّه مسار روحي واحد قاد كلَّ الحكماء الإلهيين إلى الإحاطة بأنّ، في الوحي إلى الأنبياء كما في النور المشعّ على الفلاسفة، عملاً للملَكَ نفسه الذي هو في آن معاً: مَلَك إفاضة العقل بالنسبة للفيلسوف، وملك الوحي بالنسبة للنبّي. يتدفّق الفيض النبوي الإلهي على الأنبياء بواسطة المَلَك ـ العقل نفسه الذي يفيض المعقولات على عقل الفيلسوف. وكما أنّ الحكماء الإلهيين الشيعة يعتمدون على القرآن والأحاديث المفسّرة للمعاني الباطنة للقرآن، فإنّ الباحثين في الماورائيات من الفلسفة النبوية، كان معلموهم [أسفار] أشعيا، حزقيال، زكريا. ففي كلمات النبي زكريا: «الملَك الذي يتكلّم فيّ» (الإصحاح السادس، ٤)، يتبيّن للحكيم أنّ «الوحي النبوي متى استقرّ في النبيّ، فلن يكون النبيّ

والمَلَك الذي يتكلّم فيه إلاّ واحداً»[٩٦]. إنّه اتحاد عرفاني كما يَحدُث لدى النبّي يحدث لدى الفيلسوف ـ الحكيم، الذي يتحدّث عن اتّحاد النفس مع العقل الفعّال؛ هذا العقل الذي فيه يُنقل العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل، هو المَلَك نفسه الذي «يتكلّم في النبي».

ولذلك فإنّ اتحادَ العقل الفعّال والنفس الذي كان محلّ نظر هؤلاء الفلاسفة النبويين في قراءتهم لأسفار الأنبياء قد تجلّى لديهم برؤى، وبتعابير يتجاوز جمالها أجمل الملاحم العرفانية، لأنّ الاتّحاد الأسمى الذي تعلن عنه هو بنفسه بوح بأسرار هذه الملاحم، وهذا هو الاتّحاد الذي عالج موضوعته حكماء الكتاب بوصفه «قبلة السرافيم». إنّ رؤيا إشعيا صارت رؤيا هذا الاتحاد الذي امتدّ في الإيقاع المتناغم لنشيد الأناشيد. وقد تأمّل أحد هؤلاء الحكماء في رؤيا اشعيا (السادس، ١ وما بعده)[٩٧]، رؤيا السرافيم طائراً نحو النبّي ماسّاً فمه بجمرة (هنا السرافيم هو العقل بوصفه الملك الذي يأتي في الرتبة الأخيرة من تراتبية العقول المنفصلة، أي أنّه الأقرب إلى الإنسان، لكنه يشار إليه باسم ميكائيل، وليس باسم جبرائيل، كما لدى فلاسفة الإسلام). «طار نحوي أحد السرافيم، . . ها هو ميكائيل، أحد السرافيم جاء لنجدتي، وفي يده جمرة» (هكذا يكون عقل الإنسان بالنسبة إلى العقل الفعّال عندما يصير عقل الإنسان عقلاً بالفعل، قادراً على فهم المَلَك والانضواء إليه)، «لمس فمه وقال: متى لمس هذا شفتيك، كُفِّرَ عن خطيئتك». «عندما فهم إشعيا شكلَ الاتحاد تَعلّق بالملاك

٩٦. انظر النص ذا الأهمية الفائقة الذي درسته Colette Sirat, Ma'rôt Elôhîm (*les Visions de Hanokh Ben Salomon al-Qostantini*) [Revue des Études juives, Historia judaïca, 4e serie, 1/3-4 juil. Dec 1962], pp.262 ss. ; Avicenne et le Récit visionnaire, I,p. 64. وهي قريبة من دراستنا.

٩٧. وهي أيضاً بعض من صفحات رئيسية لـ هنوخ بن سليمان نفسه. المصدر السابق، صص. ٢٥٨ وما بعدها، ص. ٣٣٢، الهامش ٨٦.

في اتحاد، الأحرى أن يُوصَف بأنّه تحوّل إلى شكل كائن واحد» .ثم إنّ الصوت الذي سمعه إشعيا لم يسأل: «مَن أُرسِلَ من أجلي؟» بل «من أُرسِلَ من أجلنا؟» (إشعيا السادس، ٨). «افهم، أيها القارئ، كلّ ما هو متضمّن هنا. . . أراد سليمان التعبير عن هذه الفكرة في الآية «اجذبني وراءك فنجري»، وهذا يظهر أنّ المرسِل والمرسَل إليه هما على درجة واحدة، لحظة البعثة النبوية»[٩٨]. وكان آخرون، كموسى بن طبون[*] Moïse ibn Tibbon، في شرحه لنشيد الأناشيد، قد توسّع في لازمة القبلة بوصفها انضماماً إلى العقل. وكتب يوسف بن كسبي[٩٩][*] Joseph ibn kaspi: «عندما يعرف الإنسان عظمة (الأفعال الإلهية)، فإنّ عقله يتّحد مع المعقول بحيث يصيران واحداً. قال سليمان، بإلهام من الروح القدس «لُيقبّلني بقبلات فمه» (نشيد. الأول، ٢)؛ وفي المعنى نفسه كُتب «وعلى فم الله كانوا ينزلون» (الأعداد، التاسع، ١٨)؛ إنّه قبلة العقل، القبلة الحقيقية الوحيدة، وليس قبلة الشفتين، لكنّها قبلة فم، غاية كلّ عاشق». ورؤى حزقيال الإلهية قد تمّ تفسيرها، هي أيضاً، على نحو أنّها انضمام إلى العقول هو أيضاً معادل للنبوّة[١٠٠].

٩٨. المصدر السابق، ص. ٢٨٦ وج. فاجدا، **المصدر السابق**، ص. ٢٧.

[*] صموئيل بن طبون (١١٦٥ ـ ١٢٣٢): كان مترجماً للكتاب وفيلسوفاً، أشهر ترجماته دليل المتحيرين لابن ميمون نقله من العربيّة إلى العبريّة. كانت له طريقة خاصة في الترجمة ودافع عنها في مواجهته مترجم آخر ركّز على الصياغة الجميلة في حين أنّه تحرّى الحرفيّة التي تحرص على الدقّة واستيفاء المعنى.

٩٩. في حاشية يوسف بن كسبي على شرح ابن عزرا (التثنية الحادي عشر، ٢٢) في C. Sirat, *art. cit.*, p.259.

[*] يوسف بن كسبي (١٢٨٠ ـ م ١٣٣٢) Joseph ibn kaspi عمل على وضع تفاسير لأسفار التوراة النبوية وأجرى مقارنة بين النبي والفيلسوف. وثمة التقاءات كثيرة بين أفكاره والأفكار التي أتى بها لاحقاً سبينوزا. وعلى الرغم من شهرته في زمانه إلا أن الأوساط اليهودية القروسطية لا تعتبره من المفكرين أو المفسرين البارزين. ولم تنشر أعماله إلا في القرن التاسع عشر، ولا زال بعضها غير منشور.

١٠٠. **المصدر السابق**، ص. ٢٥٩.

نصوص متشابهة لها ميزة إبراز ما سنح لنا الحديث عنه حول تماهي العقل الفعّال بروح القدس لدى فلاسفة الإسلام وحكمائه الإلهيين. وليس لهذا التماهي معنى تسويغ rationalisation الروح، كما يتسرّع مفسّرون غربيّون في توكيده. حين يترقّى الفيلسوف إلى مرتبة الأنبياء، فإنّ تشاركهما في العقل الفعّال يجعل من المَلَك والنفس قسيمي وحدة واحدة. إنّ فعل المعرفة، في شكله الأسمى لا يتظهّر في عبارات مجرّدة لأفاهيم عامّة، كما في نظرياتنا عن المعرفة. إنّ فعل المعرفة الذي هو توحّد مع العوالم الروحية، هو «قبلة السرافيم» التي تصاحب بخفية نشيد الأناشيد. من جهتهم، تحدَّث بعض الباحثين الروحانيين، العاشقين *Fedeli d'amore*، لا عن السرافيم، بل عن السيدة ـ العقل *Madonna Intelligenza*. وفي كلّ حالة كما في الأخرى ليس ثّمة مجاز، ولا استعارة، ولا تجريد مُشخَّص، ولا أفهوم عام. ثّمة رؤية لماهية في شكلها المفرد. لأنّ العالم الروحي، متعالياً عن الأفاهيم المجرّدة للمنطق، له طبيعته المتحقّقة وفرادته الخاصة بأشكال لا تدرك دون جارحة هي المتخيّلة الغيبية، جارحة تصدّق الفلسفة النبوية في وصفها لانسكاب نور المَلَك، بالتساوق، على عقل الفيلسوف وعلى القوّة المتخيّلة للرائي.

ومن أجل ذلك كان على حكيم متألّه كالسهروردي أن يمضي، في أعماله الرؤيوية، بأبطال الملحمة البطولية إلى الفروسية الروحية للملحمة العرفانية (أعلاه الكتاب الثاني). عندما «يصير المعتقد واقعة النفس»، فإنّ الحكيم يفهم الواقعة في رؤيا إشعيا، كما فهمها الحكيم اليهودي المذكور آنفاً؛ وفي قصّة كأس كيخسرو عند السهروردي من قبل؛ وفي رؤيا الإمام، كما عند الحكماء المتألّهين الشيعة. ثمّة تآزرٌ، وصلٌ، بين سَيْر الفلسفة النبوية وسَيْر الملحمة العرفانية. مِنْ تقارُبهما، تُولَد الفروسية الروحية المُشرقة على جميع آفاق «ظاهرة الكتاب المقدَّس»، والخدمة الإلهية لهذه

الفروسية، التي بها تظل البشرية كائنة، لا تحكي عن نفسها إلاّ في حكايا رؤيوية، وفي ملاحم النفس، لا في نظريات عامّة أو فكرويات مجرّدة. ولذلك تتطلّب رؤى الأنبياء، والملاحم العرفانية تأويلاً واحداً، هو تأويل الكتاب. وعلى هذا النحو، من المناسب قراءة ملحمتنا الباطنية القروسطية في الغرب، أي الأعمال المتعلّقة بالكأس المقدسة، فإذا فهمناها على هذا النحو؛ باحت لنا ملحمتنا عن الكأس بسرّ فروسيتها الروحية. إنّ ضمّ هذه الفروسية إلى أصحاب الإمام الغائب سيكون تحقيقاً للاجتماع المثالي الذي صوّرت تصميمه من قبل قصيدة غوته غير المنجزة.

إنّ هذا الضمّ، قد رأينا تحديداً، أنّه قد بان لدى السهروردي، شيخ الإشراق، في قصصه العرفانية، في إرشادها إلى سرّ «حكمة الإشراق» خاصّته، أي طريقة عيشها داخلياً. هذا الانضمام قاد في سَيرٍ متقارب جميع «حراس الكلمة» *logos*، حرّاسه في الشرق وحرّاسه في الغرب. إنهّا علامة (هل كان من تنبّه لها؟) أنّ في حقبة السهروردي تبلورت فكرة فروسية واحدة من الشرق والغرب في أعمال ڤولفرام ڤون ايشنباخ. والحقّ يقال، لم يكن في الأمر إلاّ تعاصر في حصول الواقعة، أي أنّه تعاصر خارجي، وقد علّمنا القاضي سعيد القمّي أنّ علينا أن نبحث عن التزامنيّة الحقيقية في الملكوت. ولعلّه قد يسعنا أن نجد هذا التعاصر فيه.

وعن حقّ تشدّد أبحاث حديثة، على أنّ الطاولة المستديرة الآرثرية، بدت على أنّها ليست إلاّ انبثاقاً من طاولة الكأس التي منها استنارت[١٠١]، وأنّ لهذا السبب وحده مرّ سير غلعاد Galaad نحو «القصر الروحي لـ Sarras» بالطاولة المستديرة الآرثرية. ومن المهمّ التقاط الدلالة الرمزية في

١٠١. Alexandre Mika, *La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la "Queste del Saint Graal"* (Colloques internationaux du C.N.R.S, III: "les Romans du Graal aux XII^e ET XIII^e siècles", Strasbourg 29 mars-3 avril 1954), Paris 1965, pp. 128 ss.

ماهيتها لهذه الطاولة، أي تناسبها مع الكون الكبير. إنّها تُمثّل استدارة الكون. وثمّة مجال للتفكير هنا في فكر مدرسة شارتر Chartres، وبأثر شروحات طيماوس لأفلاطون، وشروحات الكتابات الهرمسية (انظر أدناه الكتاب الثاني): نفس العالم ممتدة من المركز إلى أجزاء جسم الكون ومحيطة به؛ سماء دائرية وحيدة، مستوحدة، «قادرة بما لها أن تستمر بذاتها دون الحاجة إلى غيرها». ولذا كان قد أمكن القول إنّ طاولة الكأس هي نفس الطاولة الآرثرية. تناسبها مع الكون الكبير على أي حال هو في اتفاق كامل مع تمثيلات عدّة الإثني عشر التي صادفناها من قبل، العدّة التّامّة للإثني عشر إماماً التي تمثّل بروج السماء الإثني عشر منازلهم المستترة؛ رتب الباطن التي يتناسب مجموعها مع ٣٦٠ درجة للفَلَك؛ عدّة الإثني عشر من حول «ولي الله في البلاد العالية»؛ عدّة الإثني عشر فارساً صليباً ـ وردياً في قصيدة غوته.

يبدو لنا من المناسب إذن أن ننطلق من هذا التناسب الكوني لفهم التحوّل الشكلي لما كان قصر الكأس إلى عالم هو بخاصّة «عالم الكأس»[١٠٢]، عند ڤولفرام. هذا العالم بفرسانه كان بالضرورة في مكان نتعرّف فيه إلى البعد الرابع، أو بالأحرى الملكوت، ولكنّه مكان نرفض تلقيبه بـ imaginaire «الوهمي» للأسباب نفسها التي فرضت علينا، طيلة هذا البحث، الحديث عن imaginal المثال. أن يكون هذا العالم «في كلّ موضع وليس في موضع» هو ما تعنيه العبارة الفارسية **نا كجا آباد** التي نحتها السهروردي، وهذه هي السمة المميّزة لـ«الإقليم الثامن»، عالم المثال أو هورقليا، لأنّ محله الذي له، على الرّغم من كونه واقعياً، لا يمكن أن تُحدّده إحداثياتنا الجغرافية. إنّ ظهورات الإمام الغائب وأصحابه أعادتنا

١٠٢. راجع
Jean Fourquet, *La Structure du "Parzival"* ("les Romans du Graal..."), p. 204.

أيضاً إلى هذا الحيز *ubi* الذي هو بالنسبة لعالمنا، كليّ الحضور. من الصواب القول إنّ عالم الكأس هذا، دون تحديد محله جغرافياً، هو عالم ذو سيادة وله حدود ينبغي الدفاع عنها؛ وأنّ مختاريه يستطيعون دخوله «من العالم الآرثري بغاباته وأنهاره» والخروج منه في بعثة. وأعتقد أنّ عالم الإمام وأصحابه، وعالم الملحمة العرفانية بعامّة، يتوافقان وهذا الوصف. إنّ الجدّ في طلب الإمام بوصفه «نفس النفس»، هو سير مماثل لسير پارسيفال Parsifal «نحو هذا العالم الذي موقعه خارج المكان العادي». يُدخل إلى هذا العالم لأنّه يُنتمَى إليه بحقّ الولادة، لكن ينبغي الحذر من أنّ كلّ شيء يجري هنا في «الإقليم الثامن» الذي تنتمي إليه البلاد، والشخصيات ومآثرها. لذا عندما نتكلّم عن «حقّ الولادة»، فالمقصود الولادة في عالم الإقليم الثامن هذا ـ عالم الكأس ـ لأنّ هذه هي ولادة العارف التي تعطيه وحده الحقّ، بل تفرض عليه واجب العودة إلى العالم الذي ينتمي إليه بالولادة التي جعلت منه عارفاً. وهذا هو معنى الملحمة العرفانية بأسرها، هو معنى «أنشودة الدرة البيضاء «Chant de la Perle» ومعنى الملحمة العرفانية الإيرانية، ملحمة الغربة (exilé) التي خاتمتها العودة إلى الأهل؛ العودة إلى عالم الكأس، العودة إلى سيناء العرفانية، والعودة إلى الجزيرة الخضراء للإمام لهما هذا المعنى نفسه.

ومن أجل هذا كانت الفروسية التي رمز عالمها الطاولة المستديرة نخبةً كونية ينخرط فيها من «غير المسيحية païenne» (يريد كتّابنا القدامى القول من الإسلام) كما من المسيحية. إنّ العالم الذي تنمذجه هو «عالم كامل»، ملكوت plérôme: يُدخل إليه بالتجرُّد عن تعلُّقات العالم المادي، الدنيوي، ومطامحه (وهذا هو معنى التجريد في الروحانية الصوفية). إنّ صلات الأُخوّة التي توحّد شركاءها، تجعل منهم أخوية تعدّ نخبة الإنسانية، التي في تراتبيتها، وبتميّز أبطالها، لا تقرّ إلاّ بالأوصاف الروحية (وهذا هو

المعيار الخاصّ بعالم هورقليا). يبدو إذن أنّ ازدهار عالم الكأس بموضعه وبوضعه الخاصّين مطلقاً، هو من أسّس اللقاء والتماسك بين عالمين آخرين قائمين في أعمال ڤولفرام: عالم الدورة الآرثرية، وعالم الفروسية الشرقية.

وإذ قلنا هذا، فإنّا لا ننوي معالجة منهجيات إبداع أدبي[١٠٣]، بل المعيار الوجودي الذي يحدّد بنية عالمٍ ما وإدراكَ هذا العالم. فعندما تستقبل ملحمة ڤولفرام فروسية الإسلام، فإنّ سيرها الداخلي مُناظِرٌ لسير الملحمة العرفانية التي أتاحت للسهروردي إرجاع مجوس إيران القديمة المرتدّين باعتناق الوثنية اليونانية إلى فارس الإسلامية. في جملة أعمال ڤولفرام تطوّرت لازمة الفروسية «غير المسيحية païenne» المتساوية في البهاء والعظمة مع الفروسية المسيحية، مع «شبه العمادة»؛ إنّ الممثّلين الممتازين لهذه الفروسية الشرقية، أي فروسية الإسلام، هم أيضاً، جديرون بالجلوس إلى الطاولة المستديرة.

ولذا كانت قد تفتّحت، في تقاطع هذين الفروسيتين، عند ڤولفرام بالتحديد، روحانيةٌ تتناسب بخاصّة مع فكرة فروسيّة، ومن ثَمَّ، تتناسب بعامّة مع فروسيتي المسيحية والإسلام. من الصحيح القول إنّه، في خدمة الكأس بوصفها خدمة شخصية لله، تكون علاقة الفارس باللهِ أكبرَ من خضوع مسترَقٍّ لمسترِقّه، وأكبر من أن يستغفر المذنبُ الغفّارَ. من علاقة كهذه، ومن الفكرة التي تحكمها، كنا قد أشرنا إلى مثالٍ ممتاز عنها في معركة الفرَوَرْتِي من أجل أهورا مزدا؛ وقد أوردنا أعلاه حكم أوجينيو دورس Eugenio d'Ors الذي استوعب أنّ فكرة العالم الروحي الذي تسوده الأخلاقيات الزرادشتية، قد أفضت إلى فكرة جماعة فروسية. وقد أشرنا إلى أنّ هذا التصوّر تحديداً هو ما ألهم أخلاقيات الفتوّة وعرفانها:

١٠٣. راجع التحليل الممتاز لهذه العوالم الثلاث عند J. Fourquet, ibid., pp. 203 ss.

الميثاق القبلي الإيجاد الذي تقتضيه، والذي بيّن لنا معناه الإمام الثالث؛ توصيف الإمام بأنه «الفارس الأعلى» (لا فتى إلا عليّ). أمّا ڤولفرام، فهو عاميّ، وقد قلنا ذلك، يتحدّث إلى عاميين. فعالم الكأس لا يُلقي بالاً للتراتبية الكنسية والتعاقب البابوي على كرسيّ روما. وما عرضه ڤولفرام للعاميين هو بالتحديد فكرة الفروسية، لأنّه كان فارساً، وإن لم يكن إكليرياً فإنه لم يكن أيضاً مجرّد عامّي بسيط. على هذا الخط الروحي نفسه يقع اللقاء بين «ولي الله من البلاد العالية» وورلمان مرسوين: زمان الأديرة قد ولّى؛ والرسالة الجديدة أدّت إلى تأسيس فرسان يوحنّا في الجزيرة الخضراء.

إنّ أخلاقيات الفروسية الروحية التي أوردنا بعض الأسئلة عليها، تظهر لدى الحكماء المتألّهين الشيعة كميثاقٍ وَصِلَةٍ بين **الربّ والمربوب**[*]. إنّ بين هذين المصطلحين تقابلاً ماهويّاً، تساوقاً ماهويّاً، ولذلك لا يمكن أن يرتبط المصطلح الأوّل بالله الذي لا تدركه الأبصار *Deus absconditus*،

[*] يستعيد كوربان هنا، على ما يظهر، ما كتبه السيّد حيدر الآملي: «اعلم أن الإله دائماً يطلب المألوه، والربّ (يطلب) المربوب علماً وعيناً، لأن الألوهيّة والربوبيّة اللتين هما مرتبتان من مراتب الوجود ـ لم يثبتا إلاّ بهما وباعتبارهما، كما أن سلطنة السلطان المجازي لا تتحقّق إلا بالرعيّة والعسكر، وإن كان السلطان في نفسه يكون سلطاناً. والذي قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ «عالم إذ لا معلوم، وقادر إذ لا مقدور، وربّ إذ لا مربوب» إشارة إلى هذا المعنى [. . .]» (جامع الأسرار، ١٨٠). والآملي كان يؤكد بذلك على ضرورة التوحيد الوجودي (ونفي الإثنينية على الحقيقة)، وأن التوحيد الألوهي مفضٍ إليه فيقول: «لأن الربوبية نسبة لا بدّ لها من منتسبين، وأحد المنتسبين هو المربوب فلا يمكن (تصوّر) الربوبية إلا بالمربوب. فالسرّ في ذلك (أي سرّ الربوبية) احتياج الرب إلى المربوب، وانتظام (شمل) الربوبية بهما (أي الرب والمربوب)، و(إلا) لبطلت الربوبية (من حيث هذه النسبة الخاصة) بلا شك؛ لأن إزالة المربوب (الذي هو أحد طرفي الربوبية) محال، لأنه من شؤونها الذاتية، فكذلك إزالة الربوبية (التي هي الطرف المقابل للمربوبية، محال أيضاً) فإن دوامها (أي دوام الربوبية) بدوامه (أي بدوام المربوب)، فما دام المربوب باقياً، كانت الربوبية باقية» (جامع الأسرار، ١٨٣). ثم يمضي في برهانه ليصل إلى القول: «والمراد من ذلك مشاهدة وجه الحق في مرايا المظاهر الوجودية بحيث لا يحتجب (المشاهد) بالمرايا عن الوجه ولا بالوجه عن المرايا، بل يشاهد الوجه مع المرايا، بحيث يقول ذوقاً وحقيقة «أينما تولوا فثمّ وجه الله»». (جامع الأسرار، ٢٠٢ ـ ٢٠٣).

والمنزّه عن كلّ نعت وتعلّق، ولكن يرتبط بمن يكون صورة تجلّيه، بمن هو وجه الله الظاهر للمربوب، وهو الإمام. الصلة بين الربّ والمربوب هي في ماهيّتها ميثاق مربوبيّة، والإخلال بهذا الميثاق لا يكون إتلافاً لما هو الربّ في ذاته (الإمام، مغموراً أو مبعداً، يظلّ الإمام)، لكنه إتلاف للعلاقة التي بدونها لا يمكن أن يوجد الربّ والمربوب كلٌّ منهما للآخر، وهذا بذاته، بالنسبة للمربوب إتلاف لنفسه حين سمح بإتلاف العالم الذي يكونان فيه معاً؛ الإمام لا يموت بالنسبة لأحد إلاّ إذا مات هو بالنسبة للإمام. لذلك لم يخن الـ فرَوَرْتِي أهورا مزدا، والأخلاقية نفسها تعمُّ كلّ فروسية روحية: فروسية فرسان الهيكل في ملحمة ڤولفرام، فروسية الفرسان في قصيدة غوته، فروسية فرسان الإمام. ومرّة أخرى نستطيع أن نعثر لدى قبّالي عن شيء يتحدّث بدقّة عمّا يحكم الوضع الأخلاقي الذي رأيناه هنا: «الله يطلب أن يقيم حضورُه في الهيكل». «في شدائدهم كلّها، هو من كان في شدّة» (إشعيا الثالث والستون، ٩)[١].

ولذا، فإنّ رفض اعتبار حضور الله على أنّه جعل من پارسيفال لڤولفرام قصيدة لاهوتية وعرفانية، هو إقرار بالعجز عن قراءتها كما ينبغي أن تُقرأ، على طريقة الكتاب المقدّس، كلُّ حكاية إرشادية وكلُّ ملحمة عرفانية (على غرار ما أرشد إليه السهروردي في قراءة القرآن: إقرأ القرآن كأنّه نزل في شأنك فقط). تجري الأحداث التي روتها ملحمة ڤولفرام في عالم المثال؛ فالمعارك التي تخاض فيها، والأسلحة التي تستخدم، والأعياد التي يُحتفى بها، وغير ذلك، كلُّ هذه الأحداث هي شواهد أو خلسات من عالم المثال في الوعي المتخيّل للشاعر. ولقد علمنا أنّ هذه الظهورات تنبئ بالصعود إلى مستوى عالم مثال المعتقدات التي صارت حدثاً للنفس وفي

---

(١) راجع جورج فاجدا، **المصدر السابق**، ص. ١٩١، نص ابن الوقّار؛ لترجمة اشعيا الإصحاح الثالث والستون: ٩، انظر **المصدر السابق**، ص. ١٩٢، الهامش ٢.

النفس: ومن أجل هذا كان إظهار معناه الباطن يقع على عاتق التفسير الروحي، لا بالوقوع إلى مستوى البديهة المنطقية لأفاهيم المعتقدات، ولكن باقتفاء الأثر الذي عبره تتبدّل طبيعة هذه المعتقدات لتكون حدثاً، دون أن لا تكون لهذا الحدث واقعيته.

ولذا أيضاً ليس ثمّة تعارض، مهما يقال عنه، بين المعنى الأخروي لعالم الكأس (بوصفه القدس السماوية، مدينة الله)، والمعنى الباطني للبحث عنها. وسيكون أمراً شاذاً التقابلُ بين المعنى الأخروي المتعلّق بالاتحاد النهائي للجماعة مع الله، حدّ «صعودٍ» من التاريخ، من جهة، وبين المعنى الباطني للبحث Quête، بما يظهر عليه من أنّه قائم على الاعتقاد بالاتحاد الشخصي مع الله وسط «الزمان الإنساني»[١٠٥]. إنّ تقابلاً مُخْتلَقاً إلى هذه الدرجة يبدو أنّه متأثر بتفكير مبطّن يفترض قبلياً أوّلية الجمعي. ولا يمكن أن يكون اتحاد نهائي للجماعة دون بلوغ الإرب من البحث الشخصي. ولا يُبْلَغ الإرب في «الزمان الإنساني»، بل في «الزمان الفروسي»، ولذلك كان هذا البحث أخروياً ويؤدّي إلى خاتمة أخروية.

إنّ زمان كل بحث Quête هو مقدار *Quantum* من «الزمان الفروسي»، غير أنّ «الزمان الفروسي» يمرّ «ما بين الأزمان». لا يمكن الحديث عن «صعود من التاريخ» إلاّ بمعنى العبور إلى زمان الملكوت، وحينها سيقطع هذا الزمانُ زمانَ تسلسل الوقائع في التاريخ ذي الوجهة الواحدة، لأنّه في ماهيته سرّ طقسي *mysterium liturgicum*. غلعاد Galaad كان واقعياً فعلاً وقد أنجز بحثه في الموت وَجْداً في سَرّا Sarras. ومع ذلك تظلّ مغامرة غلعاد

١٠٥. لقد ابتعدنا في هذه النقطة عن تفسير P. Zumthor

راجع:

Discussion de la communication d'A. Micha (supra p. 424, n. 101[أعلاه ص. ٢٠٤، ها. ١٠١]) pp. 133-134.

وشيكة الحدوث، فهي لا تنتهي عندما يبلغ القارئ الصفحة الأخيرة من الكتاب. إنّ «الزمان الفروسي» لا ينتهي في ميقات معلوم من زمان الوقائع المتعاقبة، أو في الصفحة الأخيرة من كتاب، بل هو زمان **الغيبة**. ولذا نحن قاربنا بين غيبة الإمام وغيبة الكأس المقدسة. غيبة الإمام لا تنتهي ببناء جامع جمكران ولا في الصفحة الأخيرة من سيرته. لقد رأينا أنّها استمرّت على مدى غيبته. وكذا فإنّ تاريخ الكأس لم يُخْتَتَم مع غيبتها منذ «رجوعها إلى الشرق»، بل إنّ تاريخها السرّيّ لا يَبلغُ غايتَه إلاّ كلما **قطعَ سيرَ** التاريخ الخارجي الجمعي. وكلُّ واحدة من ظهوراتها، كما كلُّ ظهور للإمام، يقطع نسيج «الزمان المظلم والكثيف»، لأنّها «تُصْعِدُ» الرائي إلى زمان آخر، تكون تكرّراته واستعاداته خاصّةً بسرّ طقسيّ. وهنا بالذات سرّ فروسية تظلُّ محتجبة في هذا العالم، ويكون أفرادها من الشرق كما من الغرب.

سرٌّ طقسي: جملة إشارات تُبيّنه لنا. في يوم العنصرة ظهر غلعاد الفارس «المنتظر»، «المتشوّق إليه» في بلاط الملك آرثر ومنه انطلق باحثاً عن الكأس. من الجانب الآخر، كنا قد أشرنا إلى اقتناع الحكماء الإلهيين الشيعة بالتماهي بين الإمام «المنتظر» والبرقليط (انظر ما ورد آنفاً). إنّ السرّ الطقسي الذي يلتقي فيه فرسان من الغرب وفرسان من الشرق على نحو غير مرئي، بات يظهر كسرٍّ للعنصرة. وكسرٌّ كانت مستغرقة في شعائره الأميرة نرجس أمّ الإمام الثاني عشر، من خلال مناماتها، التي أوردناها آنفاً، عندما رأت، في حرم هيكل مثالي للقديسة صوفيا، المسيحَ ورسلَه الإثني عشر، والنبيَّ وأوصياءَه الأحدَ عشر، يصعدون معاً درجات المنبر النوراني نفسه، لكن كان على نرجس كي تتمكّن أخيراً من رؤية الإمام الحادي عشر، خطيبها الربانّي، أن تتمّم التوحيد بالشهادة بواحد الآحاد، وقد هَدَتْها فاطمةُ في المنام إلى ذلك. ومن جانب آخر، فإنّا نقرأ عند ڤولفرام أنّ فرفيز Feirefiz، أخا پارسيفال، لم يتمكّن من رؤية الكأس قبل تلقّي العمادة؛ وحينها فقط صار ممكناً اقترانه بملكة الكأس، Repanse de Joie [بلسم فرح]. ليس في

ذلك أي معطيات «علمية» «scientifiques»، بل بعض أصداء رقيقة تلوح. كلّ شيء يجري كما لو أنّ صوتاً يتناهى إلى المسامع كما يتناهى صوت إيقاع التتابع fugue على أُرغن كبير، فيجيبه صوت يردّد الإيقاع معكوساً. القادر على سماع الأصداء، ربّما كان الصوت الأوّل سيسمعه اللحن المصاحب le contrepoint الذي يستدعي الفاصلة الثنائية la seconde، ثمّ من مقطع إلى مقطع تكتمل معزوفة التتابع. لكنّ هذا الاكتمال هو بالتحديد اكتمال «سرّ العنصرة»، ووحده البرقليط يحمل مَهمّة كشف الحجاب عنه.

٣ ـ الإمام الثاني عشر وعصر البرقليط

لقد قادتنا أطروحةُ الإمامةِ الشيعيةِ إلى ملاحظةِ أنّ قناعتين تغذيان إيمانَ الروحانيّ الشيعي. القناعة بأنّ دائرة الولاية، دائرة الهداية بأولياء الله، هي في تماثل كامل مع دائرة النبوّة، لجهة أنّ كل واحد من أولياء الله يُظْهِرُ، بطريقته الخاصة، كمالَ الإنسان الكامل الذي هو خاتم الولاية، الإمام الغائب الآن، كما أنّ كلَّ نبيّ يمثّل جانباً من الحقيقة النبوية الأزلية. وعليه فإنّ علاقة كلِّ وليّ لله بخاتم الولاية، الإمام الثاني عشر، كعلاقة كلّ نبيّ بخاتم النبوّة. هذه القناعة الأولى بذلك تستوجب قناعة أخرى، تزوّد أشياع الروحانية الشيعية بقوّة داخلية، لأنّ هذه الروحانية تقتضي منهم إقامة علاقة على نحو عرفاني في أعماق أعماقهم بالإمام، بوصفه خاتم الهداة الروحيين، على أن تكون هذه العلاقة كعلاقة النبيّين بخاتم النبيّين.

هذا التصوّر للعلاقة هو من ثمار حديث شهير يقوم عليه أفهوم أولياء الله: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل». وقد نبّهنا الأساتذة إلى أنّ المقصودَ بهؤلاء العلماء «العلماءُ الربّانيون»، «الحكماءُ المتألّهون»؛ أي الذين يدينون بعلمهم بالأسرار الإلهية إلى هبة إلهية؛ إلى **كشف** (découverte intérieure)

وإلهام مباشر، وليس إلى جدلية يعلّمها أستاذ بشري[١٠٦]. بهذا التماثل يصوغ الحديثُ المهمةَ النبويةَ لكلّ حكيم متألّه عارف. طبعاً المقصود في المقام الأوّل بالعلماء في الحديث هم الأئمّة الإثنا عشر بكونهم المعنى الشامل لأولياء الله، والذين هم الهداة الهادون إلى المعنى الروحي. لكن كما رأينا فإنّ ولايتهم تصل إلى شيعتهم عبر هداية شيعتهم إلى علمهم هم، وتكون الهداية الصادرة عنهم دراية ربّانية لا رواية بشرية. والفارق بين ولاية الأئمّة وولاية شيعتهم قد بُيّنت لنا ماهيته: تكون الولايةُ في شخص الإمام بوصفه مصدر الولاية لكل المراتب العرفانية حتّى في درجاتها التي تظلّ غائبة عن أعين الناس، ولايةً شمسية؛ في حين أنّ الولايةَ في شخص أشياعهم التي بها صاروا أولياء الله هي ولايةٌ قمرية.

غير أنّهم يتلقّون نور الإمام على نحو شامل[١٠٧]، لأنّ نور الإمام إذا فاض على كامل كان شاملاً، بمعنى أنّه يعمُّ كينونته كلَّها. ولذا، يراود عدداً من هؤلاء الروحانيين أحياناً شعورٌ بأنّهم في الحقيقة من الأفراد. وكثير منهم، في الماضي القريب أو البعيد، شعروا أنّهم «خاتم الولاية»؛ وهكذا كانت قناعة ابن عربي في نفسه، كما أشرنا، على أثر رؤية رمزية رآها في منام. وقد دعانا أحد أساتذة التصوّف الشيعي هو شمس الدين اللاهيجي إلى فهم كيف أنّهم كانوا كلّهم صادقين وبأي معنى كانوا يقولون الحقيقة، أي بأيّ معنى يمكن أن يكون كلُّ سالك خاتم الولاية، أن يكون

---

١٠٦. محمد شمس الدين اللاهيجي، **مفاتيح الإعجاز** (شرح «**گلشن راز**» لمحمود الشبستري) نشر كيوان سميعي، طهران ١٣٣٧ هـ. ش.، ص. ٣٣٣، حيث يورد الكاتب نصاً مثيراً للاهتمام من الغزالي يتعلّق بتعدد معاني كلمة عالم (علماء بالجمع، عالمان بالفارسية).

١٠٧. المصدر السابق، ص. ٣٣٧، شارحاً المعنى المناسب لفهم بيتين لسنائي يقول فيهما: «والله ليس تحت القبة الزرقاء مثلي وما كان ولن يكون.....»، وهو مثل في محله عن شطحات الصوفية التي شرحها بعبقرية روزبهان الشيرازي. ومن المناسب أن يفهم من قوله نزول الكلّ في واحد من الكلّ (فئة *χαθ'ἕνα*)، وليس شأناً خاصاً فحسب لا يشارك فيه أحد آخر، لأن في هذه الحالة فإن الكينونة لن تكون كاملة.

كلُّ ولي لله خاتماً لأولياء الله[١]. يقول «فلما تمّ استبصارهم تعلّقوا بحقيقة الولاية وفارقوا ذواتهم. وإذا ما تجرّدنا عن التحجّر والتعصّب، فإنّ قولهم ذاك دليل على أنّ كلّ واحد منهم كان حين قوله قد بلغ حدّاً جعله مشمولاً بسموّ القطب الأعظم وبقطبية الحقيقة المحمدية»[٢].

على أنّ هذا الحدث لا يتمّ ولا يجدر أن يتمّ إلا في عالم سرّ النفس، في الملكوت؛ وهو ليس بحدث يُعرف أو يقع على نحو أنّه من وقائع التاريخ الخارجي. أن يمثّل أحدٌ في ذاته، استباقاً، خاتم الأولياء، فلا بدّ أن يكون قد أتمّ في ذاته ولذاته ظهورَ الإمام. ولا يعني ذلك تعليق زمان الغيبة ولا إعلان نهايته. إنّه إيناع زمان الغيبة، إذ بذلك تجري ليلة الباطن، دائرة الولاية، ليلة القدر، «تنزّل الملائكة والروح فيها» حتّى مطلع الفجر الذي سيكون ظهور الإمام على الكلّ. هنا نتبيّن الفكرة العميقة لدائرة الولاية ونابض الروحانية الإماميّة في إيران. لم يَعُدْ للبشر نبيٌّ ينتظرونه بعد خاتم المرسلين، وعليه فإنّ أكثريتهم قد وقفت نفسها تعصّباً على حراسة الرسالة المقفلة. لكنّها وقد حرمت من الفكرة المتمّمة التي هي فكرة خاتم الولاية بشخص الإمام الآتي، فإنّ فكرة خاتم النبوّة تصير علامة على مأساة بشر انغلقوا في ماضٍ لا مستقبل له.

في المقابل، فإنّ الفكرة الشيعية عن دائرة الهداية تحوّل شكل فكرة الاختتام، لأنّها في الواقع تُبْرِزُ ضرورة التجديد. ولذا فإنّ ما يتوجّب على كلّ موالٍ من الروحانية الشيعية هو إيجاد الإمام الغائب، أي ما يعني للموالي، إتاحة المجال للإمام كي يظهر عليه في أعماق وعيه، كي» يكون

---

(١) راجع ما ورد آنفاً في الجزء الثالث من هذا المؤلف، الكتاب الرابع، الفصل الثالث، ٤و ٥ و٩، حيث أن فكرة الخاتم متَمثّلاً في شخص القائل قد تمّ تبريرها بعبارات مبحث النبوة السينوي ـ السهروردي، في حين أن اللاهيجي قد بررها بالإحالة لا إلى العقل الفعّال بل إلى القطب الذي هو الإمام.

(٢) اللاهيجي، **مفاتيح**، ص. ٣٣٧.

في يوم» الإمام الغائب. وهذا هو بالتحديد «تاريخ» الإمام الغائب أثناء زمان الغيبة الكبرى، وهو تاريخ النفوس وتاريخ في النفوس، تاريخ يتيح لنا استشعار ما هو مشترك بين بحث الأخ مرقس، في جبل سِرّا - Mont Serrat، والرسالة الأخيرة لـ «ولي الله من البلاد العالية»، ورؤيا منام الأميرة نرجس. إنّ هذا الظهور المسبق للخاتم في كلّ موالٍ يحدّد هذه الفلسفة وهذه الروحانية الأخرويتين المميّزتين للتشيُّع، لأنّ هذا هو الشعور الأخروي الذي يعبّر عن العلاقة المَحيية بين الموالي المؤمن والإمام الغائب، الإمام الثاني عشر.

هذه العلاقة، وقد شدّدنا على ذلك، هي التي ينبغي أن يُفهم بمعناها أنّ ظهور الإمام الغائب والمنتظر ليس حدثاً يقع فجأة في يوم محدَّد. انتظار الإمام يعني أنّ ظهور الإمام هو في علاقة تناسب مطّردة مع كلّ موالٍ. وهذا ما هو على وجه التحديد (وقد شرح لي أحد المشايخ البارزين[١١٠] معنى أحد كتبه على هذا النحو) المعنى العميق للغيبة، أي أنّ النّاس هم من حجبوا الإمام عنهم، وهم من باتوا غير قادرين على رؤيته أو غير مؤهّلين لرؤيته. بوسعنا القول حين نبدّل المواقع: المؤرخ المقدَّس يروي أنّ الله قد أخرج آدم من الجنة، لكنّ العارف يكتشف أنّ آدم، البشري، هو من أبعد الله من الجنّة. وهذه هي حقيقة الجحيم *Infernun*.

إنّه الجحيم الذي هو ظلمة الضمائر، والذي يقتضي ضرورة النزوع الباطني. وفقط عندما يظهر القائم Résurrecteur تتلاشى الظلمة، لأنّه بظهوره تنكشف كل المعاني الباطنة لكلّ وحيّ نزل على نبيّ (انتصار التأويل): وعندها لن يكون باطن بعد. وهذا التفكير هو ما ألهم عدداً كبيراً من

١١٠. هو المأسوف عليه الشيخ أبو القاسم الإبراهيمي (سركار آغا)، راجع أعلاه الكتاب السادس، الفصل الثاني، ٥.

النصوص التراثية التي لا يمكن استحضار إلاّ بعضاً منها هنا. وإذا كان المعنى العميق لغيبة الإمام قد استخلصته في أيامنا على نحو مثير للإعجاب، المدرسة الشيخية، أي أنّ الناس هم من لم يعودوا قادرين على رؤية الإمام، فينبغي التشديد على أنّه في مرحلة مبكرة جداً، صدر عن الإمام الأوّل حديث كان موضع استشهاد وتأمّل من جانب الإماميين بوصفه شاهداً على حجّية إيمانهم، لأنّ هذا الحديث قد تنبّأ بالمحنة التي ستمرّ على الإماميين من جرّاء تشكيك المشكّكين حين سيقولون: «لقد ولّى حجّة الله، وغابت الإمامة، وانتهى الأمر». لقد قال الإمام: «إنّ الأرض لا تخلو من حجّة الله، ولكن الله سيعمي خلقه عنها بظلمهم وجورهم وإسرافهم على أنفسهم». ثم عقد الإمام لأصحابه مقارنة مع حالة يوسف: لقد كان أمام أخوته، وكانوا له منكرين (قال الشاعر الصوفي الكبير العطّار أنّ كل واحد منّا يرتكب في كل لحظة جريمة بيع يوسف[١١١])، واليوم يرى الإمام كُلاً منا، لكنَّ لا أحداً يراه[١١٢].

إنّ هذا الليل داجٍ مضنٍ إلى حدّ أنّه ينبغي للتخلّص منه تحمّل مشاقّ الهجرة (لقد ذكر لي الشيخ المشار إليه آنفاً حديثاً يقول إنّه سيأتي يوم لا يمكن فيه ذكر اسم الله في هذا العالم). وأصحاب الإمامين الخامس والسادس قد سألوهما عن معنى رواية ذات رجع حزين، كنا قد أوردناها منذ عدّة صفحات. «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ. فطوبى للغرباء». وتتّفق إجابة الإمامين: «إنّ قائمنا إذا قام دعا (من دعوة بالعربية، باليونانية *Kerygma*) النّاس إلى أمر جديد كما دعا إليه رسول الله»[١١٣]. أمّا

---

١١١. انظر هذا النصّ للعطار في كتابنا

Avicenne et le récit visionnaire, I, pp. 231-232.

١١٢. محمد بن إبراهيم النعماني، **كتاب الغيبة**، طهران ١٣١٨، صص. ٧٢ ـ ٧٣.

١١٣. **المصدر السابق**، ص. ١٧٤.

الغرباء الذين قيل فيهم طوبى لهم فهم من اغترب بدينه عن الدين القانوني والاجتماعي لينضم إلى التعبّد الروحاني الذي يدعو إليه الإمام. ومن حيث أنّ هذه الدعوة بات يسمعها الغرباء، فإنّ ليلة الباطن تقترب من فجر القائم، وإنّ ظهور الإمام يتمّ حينها في كلّ موالٍ. وهذا ما يعنيه التكاثر العرفاني للإنسان الكامل.

هذه العلاقة بين الحدث الآتي، الظهور النهائي، والحدث الجاري في أعماق القلوب، هذه العلاقة التي في ماهيتها استدخال، والتي تعطي معناها الراهن والعملي لفكرة الظهور عبر ما تبيّنه لنا من أنّ الحدث الخارجي مشروط بالحدث الداخلي، هذه العلاقة على هذا النحو هي تعاليم أساتذة الروحانية الشيعية. لقد استشهدنا هنا بالحديث الشهير الذي يكون فيه النبيّ بشيراً بظهور الإمام الأخير، وهو قول سينتقل من إمام إلى إمام: «لو لم يبقَ من الدنيا إلاّ يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج رجل من ولدي، اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». ويُؤوِّل السيّد حيدر الآملي هذا الحديث بما يعيده إلى المعنى الداخلي. يقول النبيّ إنّ الإمام: «يملأ أراضي القلوب (ـ فلكلّ قلب أرض ـ) توحيداً ومعرفة بعدما ملئت بالشرك والجهل (التفكيك اللاواعي بين الله والوجود)[١١٤]». لأنّ هذا ما يعنيه ظهور الإمام الأخير؛ تصف لنا النصوص صخب المعركة التي يخوضها مع أصحابه ضد الأعداء، لكنّ هذا الصخب هو أيضاً صخب المعركة التي تدور الآن في القلوب. وهذه المعركة ستدوم حتّى تعرف القلوب معنى التجلّيات الإلهية، حتّى تعلم أنّها أينما تولّت «فثمّ وجه الله» (٢: ١١٥)، لأنّ الله وحده هو واجب الوجود، ولأنّ الوحدة الإلهية هي أساس كثرة التجلّيات الإلهية، وإنّ كثرة الموجودات هي ماهية الواحد وعمومه.

١١٤ . حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، ص. ١٠٢ من الكتاب بنشرنا؛ قارن مع صص. ٥٠٨ ـ ٥١٠.

يوضح أستاذ آخر من كبار أساتذة التصوّف، هو سعد الدين الحموي (القرن الثالث عشر)، وقد استشهدنا به مراراً هنا، : «لا يظهر الإمام الغائب (المهدي) قبل أن نصير قادرين، حتّى بخفق نعاله، على فهم أسرار التوحيد»[١١٥]، أي المعنى الباطن للشهادة بالواحد وبوحدانية الله، بحيث يظهر في كلّ مظهر إلهي الإله الواحد. إنّه السرّ نفسه الذي أدركه حيدر الآملي في القصيدة الجميلة لابن عربي التي يقول فيها: «لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة. . . أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني» (أعلاه الكتاب الرابع، ص. ١٨٩). أخيراً هذا هو السرّ الذي يختصر في شخص الإمام المنتظر (كما كان في شخص بطل قصيدة غوته الإنسان الممتلئ إنسانية Humanus)، لأنّ الإمام هو الإنسان الكامل، المتكامل.

العبارة التي صاغها سعد الدين الحموي تسعى إلى القول إذن إنّ الإمام لن يظهر إلا متى صار الناس، من مُوالٍ إلى مُوالٍ، قادرين على فهم ما يصرّح به شخصه، لأنّ السبب غير المعلن لغيبته الراهنة ليس إلاّ النّاس أنفسهم. وتجد هذه العبارة تتمّتها في عبارة أخرى تُعلن «إذا ظهر الإمام الغائب، تكلّمت الحجارة والنبات والحيوان»[١١٦]. وسنورد لاحقاً عبارة إسماعيلية تردّد صدى هذا القول: كلّ شيء بصيرورته حيّاً يصير باب العالم الروحاني، وهذا هو سرّ «ليلة القدر»، التي رأينا أنّ الإمام الحسن العسكري يطلب من السيدة حكيمة أن تتلو على الإمام الطفل حين ولادته سورة القدر القرآنية التي تبشّر به.

---

١١٥. اللاهيجي، **مفاتيح**، صص. ٣١٧ ـ ٣١٨ و٣٣٨.

١١٦. **المصدر السابق**، ص. ٣٣٨. بشأن «ليلة القدر»، انظر أعلاه ص. ٦٩، الهامش ١١. قارن مع الدلالة الباطنية لرمز الصليب المسيحي عند أبي يعقوب السجستاني، **كتاب الينابيع**، الفصل [الينبوع] ٣١؛ **ثلاث رسائل اسماعيلية** ,Trilogie ismaélienne ص. ٩٧، الفقرة ١٤٥.

كلّ هذا يتيح لنا، مع شرح اللاهيجي، أن نفهم المعنى التّام الذي من الملائم إعطاؤه لظهور الإمام وعصره: العدالة الواردة في كلّ حديث متعلّق به عن أنّها ستملأ الأرض، ليست رهان معركة اجتماعية؛ إنّها خلاص تكويني. وهذا ما أعطى معناه، من جيل إلى جيل، لكلّ جهد يبذله هؤلاء الذين هم «أصحاب الإمام». الإنسان الكامل هو مَظْهَرُ اسم الله الأعظم الذي يضمُّ الأسماء كلّها؛ إنّه يُجْمِلُ بشخصه كلَّ مظاهر الأسماء الإلهية. هذا وحده ما يجعل من الإنسان «خليفة الله في الأرض»، وهذا هو الكمال الإنساني الذي هويّته الإمام الغائب. وظيفة الخلافة هذه تقوم على كشف الحجاب عن الاسم الإلهي المسبغ على كلّ واحد من الكائنات، المحجوب في غفلة طبيعة الناس الخاملة أو جهلهم. الإنسان الكامل، بوصفه المظهر الكامل يلج إلى سرّ التجلّي الإلهي في الكائنات؛ به يتحقّق الكمال الكامن والمفترض في كلّ كائن، يتحقّق سرّه، يتحقّق معناه الباطن. ليست الحجارة والنبات والحيوان وحدها، بل المعتقدات كلّها، وأديان النّاس كلّها تنكشف الحجب عن معناها المستتر، وهو وحدانيةُ الله ظاهرةً بماهيتها في كثرة تجلّياتها. كلّ ذلك هو المقصود من الظهور، وهو المقصود من أنّ عدالة الإمام «ستظهر[*]» على الاعتراضات على تعدّدية التجليّات الإلهية بكشف سرّ وحدتها. إنّ النظرة إلى الباطن هي وحدها، دون شكّ، من تتقدّم لتجديد الأشياء كلّها بهتك الستر عن المعنى الكامن فيها. لكنّ اللاهيجي يذكّرنا بذلك: المعرفة الكاملة لشيء لا تكون ممكنة إلاّ متى صرنا هذا الشيء. وقد قال ذلك بيت لعارف: «كن القيامة، تَرَ القيامة»، وإلى هذا يشير القول ما عرف الله إلا الله[117]. ولذلك يقال عن الإمام القائم

---

[*] بالمعنى الوارد في الآية (الصف: ٩) «ليظهره على الدين كله». وفي اعتقادي أنّ هذه الكلمة هي الأدقّ في ترجمة الكلمة الفرنسية التي تعني الانتصار على أو التفوّق على والتي استخدمها كوربان بين مزدوجين، بل هي مراد كوربان.

١١٧. **مفاتيح**، صص. ٣١٩ و٣٣٨ ـ ٣٤.

إنّه، بوصفه الإنسان الكامل، الوليّ المطلق؛ هو خاتم «الهداية»، خاتم الولاية، وهذا الخاتم يمهر كلّ واحد من أولياء الله.

من صيغ كهذه ذات مضمون عالٍ يُسْتَمَدُّ اعتقاد بعض الحكماء المتألّهين الشيعة الذي يماهي الإمام الثاني عشر بالبرقليط المُبشَّر به في انجيل يوحنّا. هذا الإعتقاد ليس فيه غرابة إذا انتبهنا إلى التعلّق الذي يحمل الكتّاب الشيعة الإثني عشريين والإسماعيليين على الإحالة إلى إنجيل يوحنّا هذا[١١٨]. ونحن قد أحلنا من قبل إلى نصوص تنطوي على هذا التماهي؛ ولنصنّفْها مرّة أخيرة وفقاً للآيات التي هي نقاط ارتكازها. ثمّة، في المقام الأوّل، الآية من إنجيل يوحنّا التي هي نقطة ارتكاز هذا التماهي: «البرقليط الذي سيرسله إليكم الأب باسمي، وسيعلّمكم كلّ شيء» (يوحنّا ١٤: ٢٦، راجع ١٤: ١٦ و١٥: ٢٦ ـ ٢٧). ثمّ هناك هذه الآية القرآنية (٦١: ٦): «إذ قال عيسى بن مريم: يا بني إسرائيل، إنّي رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يدي من التوراة ومبشّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد= (*laudatissimus, periklytos*)». ويعتبر التفسير الإسلامي السائد أنّ اسم *Paracletos* (مشجّع، معزّ) تحريف لاسم *periklytos*، (*laudatissimus* مرادفه بالعربية أحمد= محمّد)، وقد اقترفه المسيحيون لتفادي أن تُفهم الآيات من انجيل يوحنّا على أنّها تبشير بخاتم النبيّين[١١٩]. وفق هذا التفسير، فإنّ «البرقليط» المُبشَّر به هو النبيّ محمّد. لكنّ التفسير الشيعي يحمل هذا الوصف على الإمام الثاني عشر. ولا غضاضة في نقل هذا التوصيف مادام أنّ النبيّ، إذ بشرَّ بمجيء القائم على أنّه من ولده، فقد تحدَّث عنه كأنّه

---

١١٨. انظر دراستنا عن **فكرة البرقليط في الفلسفة الإيرانية** (أعلاه ص. ١٨٣ الهامش ٨٧). حيث أوردنا عدداً من النصوص من التفسير الشيعي لانجيل يوحنا والرؤيا Apocalypse.

١١٩. حول هذه المسألة راجع دراستنا المشار إليها في الهامش السابق ومن قبل في الجزء الثالث من هذا المؤلّف، الكتاب الرابع، ص. ٢٨٠، الهامش ٩٦.

هو: «اسمه اسمي، كنيته كنيتي». لكنّ البرقليط المبشّر به لن يكون مبلّغاً بشريعة جديدة، بل سيكون من يكشف الحجاب عن المعنى الداخلي، الباطن لكلّ الشرائع السابقة. والنبّي محمّد أتى بشريعة جديدة، في حين أنّ مهمّة الإمام الثاني عشر آيلة إلى الكشف عن المعنى الكامن. وسيلاحظ هنا مؤرّخ الأديان أنّ هذا بالضبط ما يعتقده المانويون في نبيّهم ماني، من أنه، هو أيضاً، البرقليط. لقد أتى ماني لـ «يحلّ»؛ لقد كان هو «الحلّ»[١٢٠].

فلنعد إلى النّصّ الذي يشرح فيه حيدر الآملي كلمات النبيّ («لو لم يبقَ من الدنيا إلاّ يوم....») المبشّرة بالقائم. وإذ يوردها يضيف: «وإلى هذا أشار أيضاً عيسى بقوله: «نحن نأتيكم بالتنزيل وأمّا التأويل فسيأتي به الفارقليط (البرقليط) في آخر الزمان». والفارقليط (البرقليط) بلسانهم، هو (الإمام المنتظر) المهدي. فيكون تقديره أنّه سيأتيكم بتأويل القرآن وتحقيقه كما جئنا بتفسير القرآن، لأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً وتأويلاً وتفسيراً [....]، يقول النبّي: «للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»[١٢١]. ويفهم من هذا النّصّ بوضوح أنّ البرقليط الذي بشّر به عيسى ليس إلاّ الإمام الثاني عشر، المستتر راهناً، الذي بشّر به النبيّ محمّد؛ وعلى الإمام ـ البرقليط، كما قال عيسى ومحمد، تقع مهمّة كشف الحجاب عن معنى الوحي. لذا فإنّ فكرة التأويل الشيعية لا تنفصل عن الفكرة البرقليطية.

١٢٠ . قارن مع استخدام هذه الكلمة في الرسالة العرفانية *De Resurrectione*، كما في أقوال Faustus de Milève التي تتناول عنوان «البرقليط» المنسوب إلى ماني «المنوّر»،

De Resurrectione (Epistula ad Rheginun)... ediderunt M.

Malinine, H. C. Puech... Zürich und Stuttgart, 1963.

Notes critiques, p. 25 *ad* 45[5].

١٢١ . حيدر الآملي، جامع الأسرار، صص. ١٠٢ ـ ١٠٣ من نشرنا، وهذا الحديث قد جرى شرحه هنا، راجع أعلاه الجزء الثالث، الكتاب الرابع، من الفصل الثاني حتّى الرابع.

أمّا حكيم شيعي آخر ذكرناه من قبل هو ابن أبي جمهور (القرن الخامس عشر)، فيكتب شارحاً حديث النبي نفسه («لو لم يبقَ من الدنيا إلاّ يوم...») هذه السطور التي نقتطف منها فقرة طويلة: «تشير كلمات عيسى: «نحن نأتيكم بالتنزيل أمّا التأويل فيأتي به الفارقليط»، إلى محمّد ابن الإمام الحسن العسكري؛ صاحب الزمان المهدي، لأنّ الفارقليط بلسانهم، هو محمّد المنتظر (أي الإمام الثاني عشر). وإلى هذا يشير أيضاً كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني في تأويله لـ أ ل م[١٢٢]. فالألف تشير إلى ذات الذي هو (Soi divin) أوّل الوجود (initateur de l'être)، واللام إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل أوسط الوجود (médiétés de l'être)، الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى، والميم تشير إلى محمّد (الإمام المنتظر) الذي هو آخر الوجود، تتمّ به دائرته، وتتّصل بأوّلها؛ وهو الخاتم المصدّق»[١٢٣]. خاتم دائرة الوجود وخاتم دائرة الولاية هو هنا أيضاً البرقليط الذي بشّر به عيسى، وبما أنّه كذلك فهو الخاتم الذي يختم دهرنا *Aiôn*.

في أقوال الحكماء الإماميين هذه تردّدت أصداء أقوال حكيم اسماعيلي إيراني كأبي يعقوب السجستاني (القرن الرابع الهجري / القرن العاشر الميلادي)، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً. ففي فصل مُميّز على نحو خاصّ بنزعة مسكونية باطنية لدى هؤلاء الروحانيين، تسعى إلى إظهار أنّ المعنى الباطني لأطراف رمز الصليب المسيحي الأربعة هو معنى الكلمات الأربعة التي تؤلّف شهادة التوحيد، يكتب المؤلّف الإسماعيلي الآتي:

١٢٢. راجع عبد الرزاق الكاشاني، **تأويلات القرآن**، القاهرة ١٣١٧، (الطبعة تنسب النص خطأً إلى ابن عربي، **تفسير الشيخ الأكبر...**) صص. ٥ ـ ٦.

١٢٣. ابن أبي جمهور، **كتاب المجلي**، ص. ٣٠٨. بشأن نص السؤال، انظر دراستنا (الفصل الخامس) المستشهد بها أعلاه ص. ٢٢٠، الهامش ١١٨.

«وكان عيسى عليه السلام أخبر أمّته أنّ صاحب القيامة الذي هو علامته، فإنّه[*] إذا كشف عن حقائق أبنية الشرائع المبنية بحقائق يعلمها الناس ولا ينكرونها]. . . .[. أخبر أمّته أنّ صاحب القيامة يسهّل عليه وعلى خلفائه إخراج البيان من كلّ شي]. . .[، وقد روي في بعض الأخبار أنّه في ليلة القدر يسطع النور، فيسجد لذلك النور الحيطان والأشجار وجميع الأجساد. وإنّما ذلك مثلٌ ضَرَبَه لقوّة القائم عليه السلام وخلفائه وقدرتهم»[١٢٤].

ولقد بتنا نعلم من هو «ليلة القدر»: «تنزّل الملائكة والروح فيها . سلام هي حتّى مطلع الفجر» (٩٧: ١ ـ ٥). هذه هي الآيات التي تليت على «صاحب الزمان» حين ولادته؛ لأنّه هو ليلة القدر. وعندما يكتشف الحكيمُ الإسماعيليُّ في المعنى الباطني للصليبِ السرَّ الذي هو سرُّ ليلة القدر، فإنّ تأويله ينضمُّ إلى سرّ صليب النور[**] الذي يحلّ محلّ صليب الجلجلة الخارجي، في «أعمال يوحنّا». إنّ سرّ ليلة القدر هو الوجود

---

[*] هكذا وردت. ولم يرد في النص الذي نقله كوربان عبارة عليه السلام، لكنها واردة في نص السجستاني. وأورد كوربان عبارة القائم بدلاً من صاحب القيامة. والمقطع مأخوذ من الينبوع الحادي والثلاثين من كتاب **الينابيع**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، المكتب التجاري، بيروت، د.ت. لكن تاريخ المقدمة هو ٨/١/١٩٦٥. وقد اعتمدت هنا على نسخة مصوّرة.

١٢٤. نص أبي يعقوب السجستاني الذي أحلنا إليه أعلاه الهامش ١١٦، **ثلاث رسائل إسماعيلية**، صص. ٩٧ ـ ١٠٠.

[**] ورد في «أعمال يوحنا»: «وعندما قال ذلك أبان لي صليب نور [. . .]. إن صليب النور مدعو مني، لأجلكم، تارة «كلمة»، وتارة «عقلاً»، «مسيحاً»، «باباً»، «درباً»، «خبزاً»، «بذاراً»، إيماناً»، «نعمة»؛ للبشر هو مدعو هكذا» (٧: ٩٨). «هذا الصليب إذاً، الذي ثبّت الكل بالكلمة، الذي رسم حداً لما هو مخلوق وسفلي، ثم الذي تدفّق في كل الأشياء، ليس الصليب الخشبي الذي ستراه حين تكون نزلت من هنا. ولست كذلك من هو على الصليب، أنا الذي لا تراه الآن، بل تسمع صوته. لقد اعتُبِرتُ ما لست أنا، وأنا لست ما أنا بالنسبة إلى الجمهور، وأكثر من ذلك، إن ما سيقولون في شأني حقير وغير جدير بي [. . .]» (٧: ٩٩). الأعمال والرسائل المنحولة [المستورة]، ترجمة اسكندر شديد، دير سيدة النصر ـ غوسطا ١٩٩٩، صص. ٦٧ و٦٨.

الراهن لدورة الغيبة حتّى فجر الظهور. وسرّ هذه الليلة لا يختلف عن سرّ صليب النور، ولذا كان عيسى من بشرّ بالبرقليط ومرتسماً صورته، البرقليط الذي هو القائم. وإذا كانت «ليلة القدر» تنقل صورة ليلة الغيبة، فإنّ صليب النور، المؤلّف من الأنفس النورانية كلّها، يبدو على هيئة صليب الجلجلة. وفي الجانبين، فإنّ نقل الصورة أو تظهيرها يقع على عاتق من يسمعون الدعوة نفسها. لأنّه(أي الفجر) هو الإمام، فإنّ الفجر الذي يطلع بالإمام هو في كلّ مؤمن وبكلّ مؤمن، وقد صار «الدعوة الجديدة» التي سمعنا، منذ عدّة صفحات، الإمامين الخامس والسادس يشيران إليها. يتيح الوعي المتخيّل للإستباقات الرؤيوية أن تحصل، لأنّه يُدرِك الأحداث في الملكوت. ولأنّ النفس هي مسرح هذه الأحداث، تُلغى مسافات زمان الوقائع المتتابعة. ويستمرّ الوعي الشيعي في سماع الخطب التي توجّه بها الإمام إلى النّاس، لأنّ الإمام يستمرّ في التوجّه إليهم دائماً في عالم النفس. بمجد العزّة تصدح الكلمات التي يقولها الإمام عن نفسه بأنّه، في ماهية وجوده، متمّم معنى النبوّة والولاية.

مُسْنِداً ظهره إلى الكعبة المشرّفة ينادي الإمام: من حاجّه في آدم، فهو أولى الناس بآدم. ويُكرِّر التوكيدَ نفسَه عن كلّ نبيّ: أنا أولى الناس بنوح، وبإبراهيم، وبموسى، وبعيسى، وبمحمّد. «أنا أولى الناس بالقرآن والسنّة». أو يقول، بقوّة أشدّ، مُسمّياً على التوالي الوحدة الثنائية المؤلّفة من كلّ نبيّ وإمامه [وصيّه] الأوّل: من أراد أن ينظر إلى آدم وشيث (ابن آدم وإمامه [وصيّه])، فأنا ذا آدم وشيث. ثمّ: أنا نوح وسام؛ أنا إبراهيم وإسماعيل؛ أنا موسى ويوشع؛ أنا عيسى وشمعون (سمعان)؛ أنا محمّد وأمير المؤمنين؛ أنا الحسن والحسين؛ أنا الأئمّة؛ ألا من يقرأ الكتب والصحف، صحف آدم ونوح وإبراهيم والتوراة والزبور والانجيل، فليسمع مني فهي تحدّث عني. «أنشد الله من سمع كلامي، لَما يُبْلِغُ الشَّاهِدُ

الغَائِبَ»[١٢٥]. حينها يُستنفَد عَصْرُ الشرائع كلّها بظهور من يُدعى القائم، لأنّ مجيئه سيُرْجِعُ إلى الدنيا أصحابَه، «فرسانه» الذين يخوضون معه المعركة التي ستُنهي دهرنا قبل القيامة الكبرى.

إنّ من تنطبق عليهم مناشدة الإمام هم السالكون الذين قيل فيهم «طوبى للغرباء...»، لكن ليس كلُّ النّاس سواء. هنا تكشف الأخروية الشيعية عن عمق استشعارها. إذ يبدو أنّ القيامة لا يُعلَن عنها إلاّ باستنفار أولئك الذين عَدَوا على «أمر الله» لتسخير الناس في خدمة مطامعهم، ولاسترهان مصير كلّ واحد منهم. ثمّة رواية عن الإمام الخامس، محمّد الباقر، تظهر لنا الإمام الأخير، القائم، مُتَّجِهاً إلى مدينة الكوفة، فيخرج إلى لقائه جمع من الناس يُعدُّ بالآلاف، ولم يضمّ الجمع إلاّ الوجهاء: قرّاء القرآن، الفقهاء، وغيرهم، أي من بدت على ظاهرهم رسوم التقوى. ثم يتوجّه الجميع إلى الإمام منكرين عليه: «يا ابن فاطمة! ارجع من حيث جئت. لا حاجة لنا فيك. لا حاجة لنا في بني فاطمة»[١٢٦].

عندما قرأت هذا النصّ للمرّة الأولى، بدا لي وكأنّ صدًى عميقاً يتردَّد من قراءة أخرى. فاسترجعتُ الرَّفضَ الذي واجه به المُفتِّشُ الأعظمُ، في رواية شهيرة لدوستويفسكي Dostoïevsky، المسيحَ العائدَ إلى اشبيلية، ليلة اعتقله: «لماذا عدت لتزعجنا؟... ـ لك الحق في أن تكشف سرّاً واحداً من العالم الذي جئت منه؟ أنسيتَ أنّ القناعة، بل والموت، هما ما يؤثرهما النّاس على حرّية التمييز بين الخير والشر؟ ارجع ولا تعد أبداً»[١٢٧].

لقد كان بين الاستقبال الذي يلقاه الإمام والاستقبال الذي لقيه المسيح

---

١٢٥. النعماني، **الغيبة**، ص. ١٥١، والمجلسي، **البحار**، المجلد الثالث والعشرون، النسخة الفارسية، ص. ٦٣١.

١٢٦. محمد خان الكرماني، **كتاب المبين**، طهران ١٣٢٣، المجلد الثاني، ص. ١٦١.

١٢٧. F. M. Dostoï evski, *les Frères Karamazov*, trad. Boris de Sehoelzer, pp. 349-350, 354, 365.

تشابه مذهل. وحين أطلعتُ شيخاً، أعرف أنّه عميق ودقيق، على هذا التشابه، أجابني مورداً في البدء نصوصاً تقول إنّ الإمام الثاني عشر لن تكون له غيبة كغيبة يوسف الذي باعه أخوته فحسب، بل إنّه أكثر من يشبه المسيح من البشر، لأنّه ينبغي أن يرجع كما يرجع المسيح. ويعلّمنا القرآن (٤: ١٥٨) أنّ المسيح لم يمت على الصليب؛ «بل رفعه الله إليه» كما رفع إدريس وإلياس من قبل. وحين يرجع الإمام سيكون عبثاً قول الفقهاء له، فقهاء الكوفة وغيرها، «ارجع ولا تعد أبداً». لأنّ الإمام سيضع فيهم سيفاً لم يصنعْ من معدن أرضي بل ينفذُ إلى النفوس: لن يكون معه حينذاك أعوانه الأعزّة الأشداء فحسب، الذين يغشّيهم الله بنعاس انتظاراً لمجيئه، بل ملائكة مسوّمون كانوا مع نوح في فُلْكه، ومع إبراهيم عندما ألقي في النار، ومع موسى حين فلق البحر، ومع عيسى لمّا رفعه الله، ومع محمّد في معركة بدر، ومع الإمام الحسين ولم يسألهم النصرة يوم شهادته في كربلاء[١٢٨]. آنذاك يرجع المسيح. وتُظْهِر لنا رؤيةٌ احتفائية باهرة كيف يَنزِلُ من منارة بيضاء، شرق دمشق، يتقدّم متكئاً على مَلَكَين عند مطلع الفجر، ويؤدّي الصلاة خلف الإمام. «نعم، قال لي الشيخ، سيرجع المسيح بن مريم، لكن ثِقْ أنّه لن يرجع إلاّ بعدما يقضي إمامُنا على سلطة أولئك الذين يمكن أن يقولوا له: «اذهب ولا ترجع أبداً».

أيّ تعليق سيضعف هذا القول للشيخ الذي كان ينظر مليّاً في العلاقة بين المسيحية والتشيّع، بين المسيح والإمام، في العلاقة التي تشكّل سرّ الإمام. وهو سرّ يكمن في أكثر من إشارة إلى أطروحة المسيح التي نجدها في أطروحة الإمامة الشيعية. ثمّة، على سبيل المثال، هذه الخطب الاستثنائية حيث يعلن فيها إمام أزلي، على لسان هذا الإمام أو ذاك: «أنا

١٢٨ـ النعماني، **الغيبة**، ص. ١٦٨؛ **كتاب المبين**، المجلد الثاني، صص. ١٨٦ ـ ١٨٧.

من أدعى في الإنجيل إيليا»، جاعلة من التشيّع الشاهد على تغيُّر هيئة المسيح على جبل طابور[*]. أو يقول: «أنا المسيح الذي أبرئ الأكمه والأبرص، وأخلق الطير، وأذهب الغمام (ومعنى ذلك المسيح الثاني، على ما يوضح تعليق على هذا المقطع). أنا هو وهو أنا»[١٢٩]. ثمّة نقل حرفي لمقطع من أناجيل الطفولة (تعليم أسرار الألفباء الفلسفية)، وفيه يحلُّ اسم الإمام الفتى محمّد الباقر محلّ اسم عيسى[١٣٠]. ثمة المنام الرائع الذي رأت فيه الأميرة نرجس، أمّ الإمام الثاني عشر، المسيح وحوارييه، والنبّي وأئمّته يرتقون معاً المنبر النوراني نفسه؛ وقد ترجمنا هنا الحكاية آنفاً. لِنُضِفْ أيضاً أنّ النّصّ الإنجيلي لأربع من طوبيات خطبة الجبل[*]، يَظهر في وصية للإمام السابع عند الشيعة الإثني عشرية، الإمام موسى الكاظم (ت. ١٨٣/ ٧٩٩)[١٣١]. وبالطبع فإنّ النصوص والوقائع والأعمال المعتبرة التي

---

[*] إشارة إلى ما ورد في (متى ١٧: ١ ـ ٨؛ مرقس ٩: ٢ ـ ٨؛ لوقا: ٢٨ ـ ٣٦)، لجهة أن إيليا كان برفقة المسيح على جبل طابور في تجليّه على هيئة تألق وجهه كالشمس وابيضاض ثوبه.

١٢٩. خطبة الإمام الخامس، محمد الباقر، في جعفر بن منصور اليمن، **كتاب الكشف**، نشر R.Strothmann، أوكسفورد ١٩٥٢؛ راجع **ثلاث رسائل إسماعيلية**، ص. (٤٤).

١٣٠. قارن مع **أمّ الكتاب**، نشر إيفانوف Ivanow، صص. ١٣ وما يليها، وانجيل توما الفصلين السادس والسابع M.R.James, *The Aprocryphal* N.T., pp. 51 et 56, *Epistula Apostolotrum* 4, (*ibid*,) p. 486)، الانجيل المنسوب إلى متى: ٣١ (المصدر السابق، ص. ٧٧). ويذكر ايرناوس Irénée (Adv. haer. I, 20, I) هذا المقطع من أناجيل الطفولة على أنه بخاصة محلّ تذوّق لدى عرفانيي مدرسة مرقس Marcos. كما أن **الجفر** ليس إلا علم حساب تطوّر واتسع لدى مرقس الكاهن Marc le Mage. راجع دراستنا: De la gnose antique á la gnose ismaélienne, Accad. Naz. dei Leincei, 12. Congreso Volta, 1956), p.121 وثلاث رسائل اسماعيلية Trilogie ismaèlienne، ص. ٣٠.

[*] إشارة إلى خطبة الجبل (متى: ٥ ـ ١١): وفيها احدى عشر عبارة تبدأ بـ طوبى.

١٣٠أ. النص الكامل للطوبيات في **بحار** المجلسي، الطبعة الحجرية، المجلد الرابع عشر، ص. ٣٠٤.

[هي في وصية الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام لهشام بن الحكم وهي وصية طويلة، وما يشير إليه المؤلف هو الآتي: «يا هشام مكتوب في الانجيل: طوبى للمتراحمين، أولئك هم المرحومون يوم القيامة، طوبى للمصلحين بين الناس، أولئك هم المقرّبون يوم القيامة؛ طوبى للمطهّرة قلوبهم أولئك هم المتقون يوم القيامة؛ طوبى للمتواضعين في الدنيا، أولئك يرتقون منابر الملك يوم القيامة». **البحار**، الجزء الأول، ص. ١٤٧، بحسب قرص **مكتبة أهل البيت عليهم السلام** الذي اعتمد طبعة دار احياء التراث العربي].

استلهمتها لا تزال مجهولة منذ أمد طويل في الغرب، ومتى شاعت، سيكون من المستحيل ألاَّ تفرض على الباحثين في «العلوم الإلهية»، وعلى كلّ الذين تشغلهم أبحاث اللاهوت المقارن بين «أديان الكتاب»، معضلات جديدة كلّ الجِدّة، معضلات لا يمكن أن يُجاب عليها بحلول جاهزة.

ولعلَّ ما سيحصل هو تفادي الإجابات الجاهزة، واستلهام ما جرت الإشارة إليه أعلاه على أنّه «سرّ العنصرة»، كما سيكون عليه اقتراح تقارب أخير لا تزال تحتاج آثاره إلى التعميق، لكنّه، بلا شكّ، سيكون قد ورد إلى ذهن القارئ مع نهاية هذه الصفحات. إنّا نفكّر هنا في يواكيم الفلوراني Joachim de Flore وأتباعه، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. يتكلّم الحكماء الشيعة عن «الدين الأزلي» وعن «الفارقليط». أتباع يواكيم المعزّزون بتراث مسيحية نبوية يتحدّثون عن «الإنجيل الأزلي» و«عصر البرقليط». بحسب الشيعة، فإنّ مجيء الإمام الفارقليط يفتح عصر المعنى الروحي المحض للرسالات الإلهية؛ وهذا ما يعنيه «الدين الأزلي» لهم (وهذا ما حَاولتْ الشروعَ به، قبل أوانه دون شكّ، اسماعيليةُ الإصلاح في آلموت، في ١٨ آب ١١٦٤). بحسب أتباع يواكيم، فإنّ عصر الروح ـ القدس، البرقليط، سيكون عصراً يسوده الفهم الروحي (*Intelligentia spiritualis*) للكتابات الدينية؛ وهذا ما يعنيه لهم «الانجيل الأزلي». إنّ الجناس مذهل؛ ومن الممكن الحديث عن «وضع تأويلي» مشترك، أي «طريقة فهم» مشتركة بين هؤلاء وأولئك، على الرغم من الاختلاف الناشئ عن الوحي القرآني وغناه بالتعاليم.

إنّ ما غذّى الاعتقاد بالانجيل الأزلي لدى يواكيم الفلوراني (١١٤٥ ـ ١٢٠٢)، المؤسّس الشهير للرهبنة الفلورانية *Ordo florensis* (S. Johannes in flore)، كان فكرة تطوّر الإنسانية الذي هو العمل المستمرّ للروح القدس، والذي سيكون مآله النهائي سيادة البرقليط المُبشَّر به في انجيل يوحنّا. إنّ

حالة الإنسان في ختام هذه السيرورة تحقّق الحرّية الكاملة للروح Esprit الحاصل بفعل الحبّ الذي يوقظه الروح القدس في قلب الإنسان[١٣١] : حينها لن يعود آدم تحت سلطان الشيطان الذي يحمله على أن يقف «ضد الله». وإذا كان صحيحاً أنّ المعتقد اليواكيمي كان مؤثّراً، من قرن إلى قرن، حتّى في فلسفة الحرّية التي نادت بها النزعة المثالية الألمانية، إلاّ أنّ من المهمّ تفادي أيّ التباس. إنّ تطوّر «تاريخ الخلاص» لا يتكوّن قطعاً من تطوّر مبدأ حتمي في التاريخ يتقدّم في خط واحد وفقاً لقوانين ما نسمّيه اليوم «السببية التاريخية». وأبعد من ذلك، فإنّ تاريخ الخلاص لا يتحقّق إلاّ بتدخّل فعّال ومستمرّ للروح القدس، تدخُّل خلاّق يقطع في كلّ مرّة، من جديد، المسار المفروض على الأشياء بالشهوات والتعلّقات الدنيوية. ولا يكون ذلك ببتر طبيعي يؤدّي، في غياب ما قد سلف، إلى ظهور ما هو جديد. إنّه في كلّ مرّة، يكون إبداعاً (خلقاً) للروح، وإبداعاتُ الروح مهدّدةٌ، على نحو مستمرّ، بالعالم وما فيه، وهنا بالذات فإنّ التهديد الأشدّ جسامة هو التقليل من القدر الذي يقلّص فكرة خلق الروح إلى مجرّد قوّة تاريخية ملازمة للعالم. وهذا هو بالذات ارتداد التاريخ القدسي (لقد قلنا عنه إنّه «التاريخ في الملكوت») إلى تاريخ دنيوي، إبدال التاريخ الداخلي بتاريخ موضوعي، ومن ذلك تتكوّن بخاصّة سيرورة الدنيوة أو العَلْمنة الميتافيزيقية (باقصاء الميتافيزيقا). ولا يمكن أن تتكيّف معها فكرةُ أنَّ الروحَ القدسَ يعمل في قلب الناس كما رأينا أنّ الإمام ـ الفارقليط يعمل في قلوب عاشقيه.

وبحسب يواكيم الفلوراني، فإنّ هذا العمل يندرج في الترسيمة الشهيرة التي تقسم التاريخ إلى ثلاث حقب، تحمل كلّ منها خاتم أحد

---

١٣١. لكل ما يلي، راجع
Ernst Benz, *Creator Spiritus, die Geisttehre des Joachim von Fiore,* (Eranos - Jahrbuch XXV/1957), pp. 327 ss.

أقانيم الثالوث الإلهي[١]، ١) الأولى هي حقبة «الأب»، حقبة عهد الشريعة ستتوضّح خطيئة الإنسان، في حين أنّ مثال الكمال الآتي للحياة الروحية *Vita spiritualis* سيتظهرّ في عدد من الشخصيات الأُسوة كالنبّي إيليا ويوحنّا المعمداني. ٢) الثانية هي حقبة «الابن» وهي حقبة عهد الخلاص؛ الإنسان يكون «ابن الله» ويكتشف التحرّر من الخطيئة. وفي هذه الحقبة يكون نمط الإنسان الروحي هو نمط الاكليركي، أو بالأحرى نمط الراهب الذي تصوّرَت الكنيسةُ الروميةُ البيزنطيةُ مثالَه. ٣) الحقبة الثالثة هي حقبة «الروح»؛ وتتميّز بالارتقاء إلى *Ordre des viri spirituales*، جماعة الرجال الروحيين الذين تنكشف فيهم الصفة الإلهية لطبيعة الإنسان الخلاّقة.

وتتميّز كلّ واحدة من هذه الحقب بنمط إنسان وحياة روحية يختلفان عن بعضهما البعض، فما يميّز الرجال الروحيين *Viri spirituals* من حقبة الروح أنّهم ليسوا «آباء» بحسب وضعية العهد القديم، ولا «أبناء» بحسب وضعية العهد الجديد؛ بل هم أرواح ملائكية على صورة الروح القدس *Angelici spiritus, qui neque patres sunt, neque filii, ad similitudinem Spiritus Sancti*[٢]. ولا يقدرون على الظهور في العالم الذي يحيط بهم إلاّ بوصفهم «فوق بشريين». ما يعرفونه هو في ماهيّته المعرفة الروحية، التي لا علاقة لها بالمعتقد الحرفي *doctrina litteralis* لكنيسة الاكليريكيين؛ هذه سيكون حالها حال الباعة المطرودين من الهيكل. وإذا أمكن تمثيل حقبة الأب بأنّها «العمل اليدوي»، وتمثيل حقبة الابن بمجهود اللاهوت الاعتقادي، فإنّ حقبة الروح يمكن أن تمثَّل بأنّها صدح ألحان، سُكر روحي تصفهما على أحسن وجه عبارتا الاستبشار *jubilatio* والفرج *gaudium* (هذا «الفرج» في الاصطلاح الشيعي هو للدلالة دون تعقيد وعلى نحو خالص إلى ظهور

(١) المصدر السابق، صص. ٣٣١ وما يليها.

(٢) إ. بنز، المصدر السابق، ص. ٣٣٧، هـ. ٩.

الإمام ـ البرقليط الذي قيل لنا إنّ حينه ستتكلّم الأشجار والحجارة. ولعلّه قد يقال إنّ الفرق بين الرجال الروحيين *Viri spirituals* والاكليركيين هو الفرق نفسه بين العرفاء والفقهاء الذين ينكرون الإمام حين ظهوره. هؤلاء الرجال الروحيون، الذين فيهم تبلغ الحياة النظرية *Vita contemplative* شأوها، هم نمط الأناس اليواكيميين الذي ألّفوا الكنيسة الروحية *Ecclesia spiritualis* «البتولية»، لأنّها لا «تعرف رجلاً»، أي أنّها تجهل الاهتمامات والمطامح الخاصّة برجل لا يكون رجلاً روحياً. (نفكّر هنا في القاعدة الشيعية القائلة بالموالاة لمن والى الإمام وبالبراءة ممّن عادى الإمام. وقد رأينا أنّ هذا [التولّي والتبرّي] هو «الركن الرابع» عند المدرسة الشيخية، ركن يدعم فكرة المراتب الباطنة والفكرة الأخروية).

هذه الكنيسة الروحية، سيادة البرقليط، هي «كنيسة يوحنّا» حين تخلف «كنيسة بطرس». وكما يكتب برديائيف Berdiaev فإنّ كنيسة يوحنا ليست الوصية على الفقراء، المتوائمة مع هوان الخاطئ، وَضِعَةِ الإنسان بعامّة، أو حتّى المتواطئة مع كلّ النزعات التي تركّز على الجوانب البائسة misèrabilisme، لكنّها الكنيسة الأزلية المستسرّة «الكاشفةُ فيها الوجهَ الحقيقيَ للإنسان وتساميه إلى الذرى»[١٣٤]. إنّ فكرة عصر البرقليط كشكل نهائي تقوّض بما تصدم الركن المركزي لكنيسة بطرس، كنيسة روما الممأسسة، لأنّها لن تكون إذاك إلاّ رتبة انتقالية في سيرورة تاريخ الخلاص: فمؤسّسة البابوية ستكون منحصرة في الحقبة الثانية، حقبة الابن؛ وستتلاشى مع عصر البرقليط، وسيخلف الأساقفةَ الرجالُ الروحيون. إنّ تأويل الأناجيل الأربعة عند يواكيم الفلوراني يتمّ لجهة مجيء الروح، بطريقة بنّاءة جديرة بالمقارنة مع طريقة التأويل الشيعي للقرآن لجهة مجيء الإمام.

---

١٣٤. Nicolas Berdiaev, *le sens de la création*, traduit du russe par Lucienne Julien Cain, Paris 1955, pp. 421, 425, 426. معنى الخلق (المقصود بكلمة «الخلق» الفعلَ الخلاّق).

وإنّ الانتقال من حقبة إلى حقبة ليس نتيجة لسببية تاريخية حتمية، ولأنّ الانتقال في كلّ مرّة هو قيامة: فإنّ الفعل الخلاّق للروح القدس هو وحده من يمكنه أن يضع على طريق الانبعاث أمواتَ الحقبة السالفة المحكوم عليها بالموت (وهذا هو المعنى الاصطلاحي لكلمة قيامة في الحكمة الإسماعيلية). بدون هذا الفعل الخلاّق باستمرار، لا يكون في وسع أي تراث سوى أن يمشي في مقدمة موكب جنازته على طريق السببيّة التاريخية؛ لا يحيا أي تراث دون انبعاث مستمرّ، أي دون ولادة جديدة. إنّ حقبتي «الأب» و«الابن» تؤدّيان إلى حقبة الروح التي هي عصر البرقليط وسيادته، كما أنّ دائرة النبوّة ودائرة الولاية تقودان إلى الخاتم النهائي للولاية الذي هو الإمام الثاني عشر الذي رأى حكماؤنا المتألّهون أنّه هو البرقليط. إن كنيسة يوحنا، سيادة البرقليط وعصره، هي القدس الجديدة Nova Hierosolyma، المبنية بحجارة مختلفة بفعل هجرة تُجلّي معنى الخروج من مصر، بلد الغربة؛ هجرة سمعنا الدعوة إليها في التشيُّع بصوت الإمام: طوبى للغرباء! «طوبى للذين هاجروا من أجل أمر الروح». وقد سبق أن قيل لنا إنّ البشرية إذا كانت لا زالت على قيد البقاء، فلأنّ هؤلاء الغرباء المهاجرين، ومن غير علم جمهور الناس بهم، يؤدّون الخدمة الإلهية في الرتبة العليا من الفروسية «السماوية»، وبهذه الخدمة الإلهية التي هي تَشارُكُهم مع العقل ـ روح القدس، لا تزال العوالم العليا تتواصل مع عالمنا. ولذا ثمّة مقارنة تقوم بين نمط الرجال الذي يمثّلهم الرجال الروحيون *Viri spirituals*، وبين أولياء الله، فهؤلاء وأولئك ينتمون إلى «الفروسية الروحية» نفسها. إنّ عصر البرقليط هو ظهور هؤلاء الرجال الروحيين، «أولياء الله» الذين ينضح عليهم الروحُ القدسُ في الهيكل الجديد العلمَ الروحيَّ *intelligentia spiritualis*: وهذا العلم ليس بمعرفة نصّيّة تنغلق على نفسها وتنحصر في الحرفية (حرفية اللاهوت أو حرفية العلم *science*

الأكثر حداثة)، بل هي معين حكمة لا ينضب، عين ماء دافقة تجري في الحياة الأزلية *fons aquae salientis in vitam aeternam* وهنا مرّة أخرى، كما العديد من المرّات على مدى نصوصنا، نؤول إلى أحداق «عين الحياة».

لكنّ «نظرة التسامي إلى الذرى» هذه، ألا تنطوي على خطر تسرّع؟ تهديد الخطر يظهر في نجاح الفكرة اليواكمية بحدّ ذاته، لا في امتداداته في معتقد ما كمعتقد أتباع هس في بوهمه Hussites de Bohōme في القرن الخامس عشر فحسب، بل في تأثيره الفعّال على العديد من فلاسفة التاريخ ولاهوتييه: على الفلاسفة مثل فيخته Fichte وشلنغ Schelling وهيغل Hegel، وعلى اللاهوتيين مثل فرانز فون بادر Franz von Baader وسولوفييف Soloviev وبرديائف Berdiaev ومركوفسكي Merejkovsky. طبعاً الفلاسفة يتحمّلون هنا مسؤولية يعفى منها مَنْ هم، بالمعنى الأصلي للكلمة، «الحكماء الإلهيون» «théosophes». وقد حذّرنا، منذ عدّة صفحات، من خطر الدنيوة الذي يهدّد الفكرة البرقليطية للنزعة اليواكيمية. وقد وقع الخطر. فالفلسفة اعتبرت أنّها انتصرت بانفصالها عن فكرة برقليط العالم الروحي الذي هو مبدأها وضمانتها. وقد ردّت النزعةُ اللاأدريةُ كنيسةَ يوحنّا إلى مخلّصية اجتماعية كانت رسم هذه الكنيسة الساخر؛ إنّ فقدان الأمل قد سدّ، بإحكام، المخارجَ التي حرّرت الإنسان من عبثية الموت؛ لم تعد ظواهريات الروح التاريخية تأويل الروح القدس. وهذا التبدُّل سببه الأوّل، من غير شكّ، الخلط بين الأمكنة والأزمنة.

إنّ مكانَ التاريخ القدسي، مكانَ تاريخ الخلاص ليس مكانَ فلسفة التاريخ؛ العملُ الخلاّقُ للروح القدس يقطع التاريخَ وفلسفةَ التاريخ، لأنّه يحرّر الناسَ منهما، ولأنّه يتمُّ في العالم الروحي المستتر، يتمُّ في الملكوت، والزمانُ الذي يتمُّ فيه العملُ الخلاّق ليس زمانَ تسلسل الوقائع في التاريخ الخارجي. الحقبُ الثلاثُ التي تحدّث عنها يواكيم الفلوراني

ليست فترات متعاقبة من الزمان التاريخي[١٣٥]؛ وبالفعل فإنّنا لا نعرف حدوداً دقيقة لها في زمان الوقائع المتعاقبة. ولو كان مفروضاً محاولة الارتكاز على شيء ما باعتباره هذه الحدود، لَصَعُبَ على الرؤية الأخّاذة ليواكيم المواجهة أحداثَ الزمان الخارجي، أن تجد في هذه الأحداث شهادات أو وثائق تتيح ترسيم حدود من هذا النوع، بل لن تجد، فهذه الحقب الثلاث تُمثّل وحدات الزمان الوجودي، الزمان الداخلي (من الملائم أن نفكر هنا في الزمان النفسي ـ الروحاني، **الزمان الأنفسي** عند السمناني؛ في الزمان اللطيف ومقدار *quantum* الزمان الممنوح لكلّ كائن بحسب القاضي سعيد القمّي). إنّ تعاقب هذه الحقب يجري داخل الأنفس، في سرِّ كلِّ نفس، وما تقبله وما ترفضه، وما تجود به وما تبخل، باختصار ولكي نتحدّث كما تحدّث القاضي سعيد، يجري هذا التعاقب بفعل الأحوال التي يمضي بها مقدارُ الزمان المخصوص به منذ الأزل. أمّا في الزمان التاريخي، فإنّ هذه الحقب تتجاور.

لا تَخلُفُ كنيسةُ يوحنّا كنيسةَ بطرس في الزمان التاريخي الجمعي، لأنّ هذه الخلافة لا يمكن أن تحصل إلاّ بوصفها خاتمة للزمان التاريخي، وسلاسله، وسوابقه التي تُعيِّن [ما يتلوها]. كيف تُوضَعُ في التاريخ، والتاريخ لم يَعُدْ هنا، كما أنّ الغيبة «لا تعود هنا» متى ظهر الإمام؟ إنّه الزمانُ الوجوديُ يقطع مسارَ الزمانِ التاريخيَّ لكلِّ نفس تدخل في عالم الروح وتستبق سرّ الموت؛ لكنّ التاريخ الخارجي يستمرّ بعد كلّ نفس؛ وعلى كلّ نفس بعد نفس أن تقطعه بدورها. ولذا تتراوح الكنيستان في ما بين الأنفس؛ كنيسة يوحنّا تخلفُ على نحو غير مرئي كنيسة بطرس في الأنفس، في مقدار الزمان الخاصّ بكلّ نفس والذي هو قَدْر وجودها،

١٣٥. هذا ما لاحظه برديائيف ملاحظة عميقة، **المصدر نفسه**، صص. ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

وبما أنّ الأنفس في هذا العالم تتجاور بحسب أنماط وجودها، فإنّ الكنيستين تتجاوران في الزمان التاريخي. وهذا كان المعنى الآسر الذي استخلصه تأويل يواكيم من مقطع انجيلي اختتامي يقول فيه يسوع لبطرس: «ارعَ نعاجي» ثم يقول ليوحنا: «إن شئتُ أن يبقى حتّى آتي، فما لك؟» (يوحنا ٢١: ١٦ وما يليها و٢٢).

إذن أليس في مآل الفكرة اليواكيمية في الغرب موضوعاً، من جهة، يؤسّس التقارب الذي بيّناه بين الكنيسة الروحية *Ecclesia spiritualis* لعصر البرقليط، وبين ظهور الإمام الذي يعتبره أشياعه أنّه البرقليط المبشَّر به في انجيل يوحنّا، لكنّه من جهة أخرى، موضوع أظهر مائزاً يمكن أن يفتح، إذا أردنا صوغ ذلك بعبارات صحيحة، أمام التأمّل الفلسفي أفقاً لم يُرْتَدْ بعد؟ لقد لفتنا الانتباه هنا من قبل أنّ ثمّة عبارات مستخدمة في لغاتنا كـ laïcisation وsécularisation لا معادل دقيق لها في العربية أو الفارسية. لأنّ هاتين الكلمتين تفترضان مسبقاً فكرة إكليركي، ومن ثمّ فكرة إكليروس، طبقة الاكليركيين وبالتالي ظاهرة الكنيسة، وليس في الإسلام ذلك. لكنّ ظاهرة الكنيسة، كنيسة الإكليركيين، هي بحسب يواكيم، المميّزة الخاصّة بحقبة الابن. والإسلام والروحانية الإسلامية لا تعرف حقبة الابن[١٣٦]. إذا كانت أطروحة الإمامة في الإلهيات الشيعية نظير مبحث المسيح (الخريستولوجيا) في اللاهوت المسيحي، فإنّ ما تقدّم يظهر أنّ الأولى أن تكون نظير لاهوت الروح القدس بوصفه البرقليط. لكن ثمّة غموضاً في خريستولوجيات من المسيحية الأولى حيث التمايز بين الابن والروح لا يزال غير قائم بوضوح. إنّ آثار ذلك بعيدة الغور ولا نستطيع استشرافها جميعاً هنا.

١٣٦. راجع ترجمتنا **كتاب المشاعر**، للملا صدرا، ص. ٢٣٧.
Le livre des pénétrations métaphysiques

بحسب الحكمة الإلهية الإسلامية، إيقاعُ التاريخ القدسي ليس على ثلاثة أزمنة؛ بل على زمانين: زمان النزول وزمان الصعود، زمان المبدأ وزمان المعاد، زمان التنزيل وزمان التأويل، وغير ذلك. ولا يمكن هذا التاريخ أن يعرف عصر «الابن»، لأنّ الوحي القرآني هو وحيٌ بَعدُ مسيحي، لاحقٌ على عصر «الابن» وتاريخه. إنّه يَعبُرُ مباشرة من دائرة النبوّة، عصر الشريعة التي أتى الأنبياء بها، إلى دائرة الولاية أو العلم الروحي *intelligentia spiritualis*، دائرة الإمامة، التي خاتمها الإمام الثاني عشر. وليس ثمّة مجال للقول هنا إنّ عصر الروح الخلاّق يفترض مسبقاً «الخلاص»، إنّه هو «الخلاص» بعينه. من هنا ليس ثمّة حاجة لحقبة انتقالية، على نحو الحقبة التي تحدث فيها ظاهرة الدنيوة الخاصّة بالمسيحية، لأنّ هذه الظاهرة هي أثرُ كنيسة الإكليركيين، في حين أنّ من آثارها كون الفكرويات السياسية والاجتماعية في الغرب لاهوتات مدنيوة. طبعاً، لم تعد الفلسفة «خادمة اللاهوت» (*ancilla theologiae*)، لكنّها صارت خادمة علم الاجتماع. ولعلّ الأكثر كارثية هو استيراد دنيوة وفكروية غربيتين بسوابقهما اللاهوتية إلى الإسلام. في المقابل، يبرز التماهي بين الإمام والبرقليط لدى حكمائنا المتألّهين الشيعة بما له من دلالة، بل دلالة محرّرة. إنّ هذا التماهي هو في اتفاق كامل مع تماهي العقل الفعّال بالروح القدس، لأنّ هذا التماهي يجعل كلّ فلسفة على تواصل مباشر مع العالم الروحي، دون أن تتوسّط بينهما سلطة عقائدية لا إكليركية ولا علمانية. وحيث لم تكن هذه موجودة، فليس لشيء أن ينسلّ منها على رغم إرادتها، شيء مثل ما بعد الكنيسة post - Église.

لكن هناك حيث العلمنة والدنيوة يفترضان أن تسبقهما ظاهرة الكنيسة ومن ثمّ حقبة «الإبن»، فإنّهما تلاحظان بذاتهما أنّ الانتقال من كنيسة «الإكليركيين» إلى كنيسة يوحنا، كنيسة الرجال الروحيين *Viri spirituals*، لم

يحصل. قد يكون لنا «فلسفة للروح». «فلسفة الروح»، لكنّ الروح سرعان ما ستُنْزَع منها. في المقابل، فإنّ الحكمة الإلهية الإسلامية ـ كما الحكمة الإلهية المسيحية ـ ستواصل المبحث الميتافيزيقي في الروح القدس. لقد خلفت دائرة الولاية دائرة شريعة الأنبياء، في التاريخ القدسي الوجودي. ومع ذلك، فإنّهما في الزمان التاريخي تتجاوران (كما تتجاور كنيستا بطرس ويوحنّا) بما أنّ عصر الشريعة يستمرّ حتّى ظهور الإمام ـ الفارقليط. لكنّ العارف gnostique هو سالك pèlerin, *homo viator*. ولذا فهو منتمٍ إلى عصر البرقليط؛ بهذا المعنى هو أيضاً «يوحنّوي». وسيطرح عليه السؤال: كيف يتصالح سلوكه pèlerinage، الذي يضحّي فيه بكلّ شيء، مع متطلّبات العالم الذي يحيط به، متطلّبات «زمانه» بحسب ما يقال؟ هذا السؤال، سيكون على الدوام مطروحاً قبل أوانه، بما أنّ هذا العالم غير قادر على رؤية الإمام هناك حيث هو. ولأنّه لا يُرى هناك وحيث هو، فإنّ الانتظار والتحضير لقيامة الأموات ينوءان تحت ثقل الأموات. بدلاً من قيامة الأموات، أضحى المنتظر هو الثورة الاجتماعية. غير أنّ الإسلام لا يتحمّل مسؤولية هذا التحوّل.

من الخارج، من اليسير إتّهام المسيحية، لكن قلّة قليلة من المفكّرين المسيحيين كان لهم الوضوح والشجاعة لمواجهة مأساة المسيحية. برديائف كان أحد هؤلاء؛ وليس صدفة أنّنا استشهدنا به في البداية، وها نحن نستشهد به في ختام هذا البحث. فالمواضيع التي سَلّطَ الأضواءَ عليها يمكن أن تلهم الباحثَ في «العلوم الإلهية» الحكمةَ الإلهيةَ الشيعيةَ وأطروحتَها الإمامية. إنّ الأمر لا يتعلّق بتوجيه اتهام تاريخي، فذا لن يكون إلاّ عقيماً وهزواً. إنّ الأمر يتعلّق بشقّ طريق نحو عالم أو عوالم، بدون حضورها لا يمكن للإنسان أن يبقى. برديائف أمكنه أن يكتب أنّ مأساة المسيحية كانت أنّها لم تكتشف كلّ «مسيحوية الإنسان»، أي سرّ طبيعته

الإلهية، مع أنّ هذا الاكتشاف هو مهمّة الوعي الديني[١٣٧]. «كنيسة الجلجلة، التي لم تنكشف فيها الحقيقة المسيحوية إلاّ جزئياً، تتعارض وكنيسة المسيح الكاملة»[١٣٨]. إنّ تقشّف الفعل الحرّ المبدع وحده من يضع الإنسان في قبال هذا الوجه الجديد للنظرة إلى المسيح. في صفحة ذات إيحاء يوحنّوي ويواكيمي، يكتب: «إن يتطلّبْ الخلاصُ طاعةً تامةً، يتطلّبْ الإبداعُ (الفعل المبدع) جسارةً كبرى. لن يُرَى المسيحُ سائراً إلاّ بمسعى جريء. ذهنيةُ الطاعة لم تَرَ، على الدوام، في المسيح إلاّ المصلوبَ، الجانبَ الوحيدَ للمخلّص. لا بدّ من تضحية الشجاعة، وقرار بطولي، للقفز من هذه الضفاف الساكنة. لا بدّ من الاعتلاء فوق الهاوية دون خشية. إنّ العهد الثالث بالروح لن يكون له نصُه المقدّسُ، لن يكون صوتاً من العلى؛ إنّه يتمُّ في الإنسان وفي الإنسانية، سيكون الكشف الإناسوي، اكتشاف مسيحوية الإنسان»[١٣٩].

يدرك حكماؤنا المتألّهون الشيعة، هم أيضاً، أنّ الإمام المنتظر، الفاراقليط لن يأتي بشريعة جديدة، بكتاب جديد، ولكن سيأتي بكشف المعنى الكامن في كلّ النصوص المقدّسة. وهذا المعنى يكون هو الإمام، بما أنّه الإنسان الكامل (Homme Intégral, anthropos teleios). عندما يتأمّل الفيلسوف الروسي المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لظهور المسيح المستقبلي، وعندما يتأمّل حكماؤنا المتألّهون الشيعة الإيرانيون معنى ظهور «الإمام المنتظر»، فإنّ ثمّة في الجانبين الانتظار نفسه لـ«الكشف الإناسوي» التّام. وهذا الكشف لا يمكن أن يأتي من الخارج، بل ينبغي أن يتمّ في الإنسان الذي يحيا في الروح، لأنّ هذا الكشف ليس على الإنسان انتظاره من الله، بل الله هو من ينتظره من الإنسان.

---

١٣٧. نقولا برديائف، **المصدر السابق**، ص. ١١١.
١٣٨. **المصدر نفسه**، ص. ٤٢٦.
١٣٩. **المصدر نفسه**، ص. ١٤٢.

إذن لا بدّ من ميتافيزيقا أخروية تسمو إلى علو أفق كافٍ، ولذا فإنّ نصوصنا قادتنا إلى الحديث هنا عن الأخرويات اليواكمية. لقد عرض لنا حديثُ سرِّ «الكنز المخفي» الذي أحبّ، في وحدته قبل إيجاد العوالم، أن يُعرَف. يرى الحكماء الإسماعيليون أنّ اسم الله مشتق من جذر **وله**، الذي يحيل إلى فكرة الحزن، الحنين. برديائف من جهته، كتب أنّ سرَّ «حزن الله على ذات الإنسان وبحبٍّ للإنسان يقرّبنا من الأسرار الأخيرة». ويقول إنّ السبب في ذلك، أنّ الصوفيين، وإن تناولوا ولادة الله في الإنسان، إلاّ أنّ السرّ كان سرّاً آخر: سرّ ولادة الإنسان في الله. ثمّة صرخة الإنسان ليولد الله فيه، ولكن ثمّة صرخة الله ليولد الإنسان فيه[١٤٠]. لقد قرأنا آنفاً آية من سفر أشعيا ترجمها قبّالي على هذا النحو: «وفي شدائدهم كلّها، هو من كان في شدّة». ولادة الإنسان في الله هذه، هي ما أشار إليه الفيلسوف الروسي على أنّه «الوعي المسيحيوي للإنسان»، «الدهر الجديد»، «عصر البرقليط». لذا فإنّ كلّ ما ظهر ويستمرّ في الظهور على الوعي الشيعي في صورة الإمام الثاني عشر وأحداث سيرته: ولادته، غيبته، ظهوراته، مجيئه كبرقليط، حتّى وإن كان كلّ هذا أحداثاً رؤيوية أكثر من كونها أحداثاً تاريخية بالمعنى العادي للكلمة، أي حتّى وإن كانت هذه السيرة بمعظمها، تنبئنا بما ظهر على الوعي الشيعي وبما اختبره واقعاً، إنّ كلّ ذلك ينبغي من الآن فصاعداً أن يكون له معنى عند الغربيّ، ومن الآن فصاعداً ينبغي أن لا يكون الطرح الشيعي عن الإمام الغائب قصيّاً عن دراساتنا في الميتافيزيقا الأخروية.

---

١٤٠. المصدر نفسه، ص. ١٧١ و

Essai de métaphysique eschatologique, traduit du russe par Maxime Herman, Paris 1946, p.283.

قارن مع الواقعة التي أوردها السمناني، المتغيّرة عند الصوفيين، بشأن فتنة المسيح في الصحراء، الجزء الثالث من هذا المؤلف، الكتاب الرابع، ص. ٢٨٤، هـ. ١٠١.

لقد بيّن لنا الحكيم الإلهي الشيعي حيدر الآملي كيف أنّ آدم، الإنسان، قد نهض بحمل «الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها» في حين أنه قَبِلَ بحملها. هذه الأمانة، التي أشار إليها حيدر الآملي بعبارات اصطلاحية على أنّها التوحيد الوجودي، الشهادة المحيية في الصميم بأنّ الواحد هو الموجود بالمعنى الحقيقي للكلمة، التوحيد الوجودي بوصفه باطن الاعتقاد بالتوحيد الألوهي. هذا المعنى، إذا كان الإنسان ضعيفاً عن حمله، فإنّ الإنسان سيضيع حين يُضيّع اللهَ. ولا يبقى لديه سوى أن يصرخ «الله مات»، دون أن يدرك أنّ هذه شهقة ميت، لأنّ الصارخ كان أوّل من مات. مع الأسف فإنّ لاهوتات موت الله وموت الإنسان وفلسفاتهما، على طريقة أيامنا، هي أيضاً سكولائيات الاكليركيين المُعَلْمَنين بقدر أو بآخر. إنّ باطن التوحيد، متوّجاً قمّة التجلّيات الإلهية التي تتناسب ودرجات المعراج الإنساني، هو سرّ التجلّي الإلهي الأسمى في ظهور الإمام الثاني عشر الذي يفيض سلاماً ونوراً على هذه الأراضي الخربة الهالكة «التي هي أراضي القلوب»، قال حيدر الآملي. مع ظهور خاتم الولاية، تتنجّز أطروحة الإمامة بطلوع فجر قيامة الإنسان، الذي سيكون يوم ولادة الإنسان في الله. هنا أيضاً يمكننا القول إنّ «السرّ الأخير يكمن في أنّ السرّ الإلهي، والسرّ الإنساني ليسا إلاّ سرّاً واحداً، سرّ أنّ في الله تُحفَظ روحانية الإنسان، وفي الإنسان يُحفَظ سرُّ الله»[١٤١].

٤ ـ الهادي الشخصي

وهذا يقودنا في النهاية إلى العمق الحميم للحياة الروحية للروحانية الشيعية؛ أي المضمون العملي في التجربة المَحْيِيّة لأطروحة الإمام الثاني عشر، الذي حضورُهُ المستتر ضمانةٌ ضدَّ أيّ جمعنة للروحي. حضورٌ بعيدٌ

١٤١ـ برديائف، **معنى الفعل الخلاّق**، ص. ٤٠٦.

وقريبٌ معاً: [الإمام] يرجع في آخر دهرنا Aiôn، لكنّه، بالتساوق، راهن في صميم القلب؛ لا تعلّق له بمحلّ جغرافي محدّد، لكنّه قادرٌ على الولوج في كلّ محلّ لينقل من يظهر عليه إلى محلّه هُوَ: الجزيرة الخضراء، على سبيل المثال، أو وسط الصحراء، أو محلٍّ ما يستحيل تحديد إحداثياته بواسطة الخرائط. وقد وردت أمثلة على ذلك هنا. الإمام الثاني عشر، الإمام الغائب، هو، على الوجه الأتمّ، مَنْ تَحتَ سِمَاتِه يتجلّى للوعيّ الشيعيّ المرشدُ المستتر الشخصي.

للمبحث غنى لا ينفد، وتميّزُ نمطِ روحانية شخصيٍ بقدر ما هو شخصيٌّ نمطُ الروحانية الشيعية. لقد تحدّثنا هنا عن عدّة نماذج لها. حالة **الأويسيين**، الذين هداهم إلى الطريقة هادٍ غير مرئي، دون الحاجة إلى معلّمٍ بشري. «الطباع التّامّة»، المَلَك الشخصي عند الإشراقيين، ورثة التراث الهرمسي؛ «القرين السماوي»، عند الغنوصيين؛ «التوأم السماوي» عند ماني؛ الأستاذ الغيبي، «الشاهد في السماء»، الذي تحدَّث عنه نجم الدين كبرى ومدرسته (من هو الطالب؟ ومن هو المطلوب؟ يجيب نجم الدين كبرى: «المطلوب هو النور الإلهي والطالب هَوَ سَنًا من هذا النور». في إتّقاد هاتين الشعلتين بين السماء والأرض يُدرِك حضورَ «المرشد الشخصي المستتر»)؛ موضوعة «أنبياء وجودك» عند السمناني؛ و«المَلَك الذي يتحدَّث فيك» عند بعض القبّاليين؛ «وليّ الله» «Ami de Dieu» عند رولمان مرسوين، ومثل ذلك. ثَمّة الكثير من التكرّارات لشخصية مثالية تظهر بجلال في الروحانية الشيعية وتبلغ ذروتها في شخص الإمام، وليّ الله بوصفه المرشد الشخصي المستتر. ينعقد بين الوليّ وبين مولاه المرتشد به عهدُ إخلاص نبيلٌ وسَام يجد تعبيره الأخّاذ في «دعاء الزائر» الذي سنترجمه أدناه في الصفحة الأخيرة. عهدٌ ينشأ من شعور المهاجر، السالك، *homo viator*، الذي ليس بخطّاء، مريض، ولكنّه غريب يبحث عن طريق العودة إلى

«دياره». الإمام هو من يرشد إلى هذا الطريق؛ ومن يرشده الإمام، بحضوره في صميمه، لا يحتاج إلى مُعلِّم أو مرشد بشري.

إحدى حالات الأويسيين الشهيرة كانت حالة الصوفي الإيراني أبي الحسن الخرّقاني (ت. ٤٢٥/ ١٠٣٤)، الذي يُعرَفُ له هذا القول: «أعجب من المريدين يقولون نحتاج إلى هذا الأستاذ أو ذاك. وتعلمون أنّي ما درست على أحد، فالله كان دليلي مع أنّي أُجلُّ الأساتذة جميعاً»[١٤٢]. لقد كان مرشدُ الخرّقاني روحانيةَ (entité spirituelle,"Ange") أبي يزيد البسطامي؛ وكان مرشدُ العطّار النيشابوري (حوالي ٦١٧/ ١٢٢٠) نورانيةَ الحلاج. يمكن جمع عدد كبير من الشهادات من هذا النوع. سأورد فقط الشهادة المذكورة آنفاً والتي تشهد على تعاليم يجري تدريسها في أيامنا حول هذه النقطة، وهي درس لشيخ بارز، أستاذ في حوزة قم، يوجّه فيه تلامذته: كونوا عرفاء، وكونوا أتقياء، لكن حاذروا الانتساب إلى طريقة (جماعة صوفية)، لأنّ الانتماء إلى طريقة يعني التعلّق بشيخ والخضوع له، وهذا يعني الانحصار بحدود شخص هذا الشيخ وروحانيته. أمّا العارف الشيعي فيجب عليه أن يختار الإمام قطباً له، الإمام بذاته مباشرة، وأن يتبع، مباشرة دون وسيط، هذا المرشد. شيخه الوحيد هو الإمام[١٤٣].

كلُّ تربية روحية، على هذا النحو، يكون قطبَها البحثُ عن المرشد الروحي واللقاء به؛ تسعى هذه التربية أن تحقّق في صميم المرء الأهلية للقاء «الأستاذ الغيبي» الذي هو الإمام (وكذا هو معنى كلمة إمام، الذي

---

١٤٢. راجع دراستنا حول:

L'Imagination créatrice dans le soufisme dIbn Arabi, p. 27.

(الخيال الخلّاق في صوفية ابن عربي)

وصفحات أبو البركات الواردة في كتابنا: *Avicenne et le recit visionnaire*, I, pp. 103 ss.

(ابن سينا والحكاية الرؤيوية).

١٤٣. لقد ذكرنا آنفاً، الكتاب السادس، ص. ٢٨٣، هـ ٧٦، مصدر هذا القول [هو االحاج السيد مهدي قَوَام].

يؤمّ). هذا اللقاء الشخصي هو ما يجيد تمييز صورة الروحانية الشيعية (ولقد التقينا بحالة نموذجية في سيرة حياة الشيخ أحمد الأحسائي)، وهذا ما جعلنا نُصرُّ مطوّلاً (الكتاب الأوّل، الفصل السابع) على التبادلية التي تميّز معرفة الإمام أو الوعي به، ومعرفة النفس أو الوعي بها. بهذا النداء الداخلي الذي تُسمِعُه بخاصّة الإماميةُ لكلّ روحاني، يكتمل الدين النبوي، بمعنى أنّ الإمام، الهادي، لا يأتي بشريعة جديدة بل يكشف الحجاب عن المعنى الكامن لكلّ الرسالات النبوية ويبيّنه، وبهذا يمكّن أتباعه من أن يولدوا في عصر البرقليط.

ولأنّه لن يمكن تفادي السؤال الذي يخطر للقارئ المُلّم بتطوّر الشرق المعاصر، ألا وهو: هل لازال لهذه الأمور معنى ستحمله للأجيال القادمة؟ على سبيل المثال، ماذا تعني شخصية الإمام الثاني عشر المُسْتَسِرَّة للشباب الإيراني في أيامنا؟ فإنّي أعتقد أنَّ طرائق تفكير عدّة أُعتُمِدَت على مدى هذا البحث الطويل تبرهن أنّ ليس لديّ الاستعداد لاستصغار المشكلات البالغة الخطورة التي تطرحها التحوّلات الراهنة، بل أنَّ هذه المشكلات قد جرى تحديد موضعها ومقدارها هنا وفقاً لمعايير ليست بالتأكيد معايير الإناسة السائدة في أيامنا. ومن أجل ذلك، كثيراً ما صدمني أنَّ ثوابت عدّة تُفْلِتُ وستُفْلِتُ دائماً من الاستقصاءات، سوسيولوجية كانت أم لا، لأنَّ كلَّ شيعي كان على الدوام يراعي الكتمان والتقيّة. وهذا ما يعطي بالضبط أهميّته للشهادة التي سنح لي إيرادها في موضع آخر، وبدت لي فرصة لاستعادتها هنا، لأنّها صدرت عن شاب إيراني من أصدقائي («يقلُّ عمره عن ثلاثين عاماً»)، يمثّل على نحو بارز الطلاب الإيرانيين الشباب الذين درسوا في الغرب وتوفّرت لهم ظروف الانقطاع عن الجذور الروحية (ولعلّ بوسعنا القول: الظروف التي أدّت بالأمير الشاب البارثي في «نشيد الدرّة البيضاء» من أعمال توما إلى نسيان أصوله). كان هذا الشابّ قد أنهى دراساته في

إحدى جامعات سويسرا. لقد كان ممكناً أن ينغمس كلياً في هذا البلد، ومع ذلك كان يمضي معظم أمسياته، برفقة زميل له من مواطنيه من الطلبة الإيرانيين الشباب، يتحدّث بحنين عن صحاري إيران الواسعة، وعن الزيارة إلى مدينة قم المقدّسة (١٤٠ كلم جنوب طهران). إلى أن أتت ليلة، فرأى أنّ الزيارة التي كان يأمل أن يقوم بها قد تمّت في منامه. والحكاية التي رواها لي تحمل السمات النموذجية لمنام إرشادي، تحمل قوّة المثال ـ الأسوة ما أثّر فيه هذا التأثير، وهذا ما جعلني أطلب منه أن يكتب الحكاية. وبعد إذنه، وبالتحفّظ عن الإيماء إليه إلاّ بالأحرف الأولى من اسمه ح. [أو هـ.] ب.، أورد هنا حكايته.

«رأيت في المنام، ذات ليلة، أنّا، صديقي وأنا، نسير من طهران إلى قم. ولم تكن ثيابنا ما نرتديه عادة، بل كانت ثياب الدراويش (الصوفيون). وكنا نمشي عبر الحقول في دروب باتجاه الجنوب تؤدّي إلى قم. وما أن وصلنا إلى صحراء جنوب طهران، حتّى فوجئنا بمخلوقات هائلة الحجم، مما يشبه التنين، تظهر أمامنا. وفجأة ما عدت أرى صديقي، وبدا لي أنّه عاد أدراجه وقفل راجعاً إلى الشمال. أحسست أنّي وحيد، لكن لاحظت أنّ في يديّ شيئاً يشبه الرمح، طويلاً إلى حدّ أنّي لم أرَ نظيراً له في الواقع. قاتلت التنانين لوقت طويل جداً إلى أن تمكّنت من تقطيعها إرباً، وإذ بي أرى سيلاً يجرف التنانين المقطّعة، ويجرفني معه. ثمّ شعرت أنّي عارٍ، فأُلقي على كتفيّ قطعة قماش طويلة. وحينذاك أحسست أنّ الأرض حيث أمشي تلبّدت بالبخار أو الضباب بحيث لا يُرَى شيء. فجأة ظهرت من بعيد المدينة المقدّسة، بقبّتها المذهّبة البرّاقة ومآذن الحرم المقدّس. وإذ كنت متّجهاً تلقاء المدينة، وصلت إلى مِشْرَع مقبّب، فأُومئ إليّ أنّ ثمّة منزلَ الإمامِ المنتظرِ، وكان بابه مشرّعاً. مسافة قصيرة تقدّر بعدّة مئات من الخُطى كانت تفصلني عن منزل الإمام... وفي تلك اللحظة انتبهت من

نومي، وقد غلب عليّ التأثّر. بدا لي أنّ المغزى ممّا رأيت هو المسافة التي فصلتني عن باب منزل الإمام المفتوح؛ فمذّاك أحسست بأنّ ما لديّ من حياتي، أكان في المنام أو اليقظة، هو أن أسعى لاجتياز هذه المسافة، لأنّها المقياس الحقيقي لحياتي؛ إنّها زمان وجودي وتناغمه، إنّها الزمان والمكان الحقيقيان اللذان أحيا فيهما على هذه الأرض».

أقول مرّة أخرى إنّه يمكن إيراد عدد كبير من شهادات أخرى، تشهد جميعها على حضور الإمام الغائب «المستتر عن الأبصار الحاضر في قلوب الأخيار»، وبذلك فهو يُرى في منام أو في لقاء رؤيوي. وهكذا يستمرّ «تاريخ» الإمام الثاني عشر في الأحداث التي يحفظ بسرّها وعيَ عاشقيه. تبدو الشهادة التي سُمِح لي بإيرادها هنا، أنّها تلخّص المعاني جميعاً، لأنّ شابّاً إيرانياً من أيامنا، في إيران الحديثة، يُعلِّم بها كلّ باحث في العلوم الدينية ما هو معنى الدين الذي يأزره الهادي الداخلي.

ولأنّه أساساً، يبوح هذا الدين بسرّه، في الصلوات والأدعية والشعائر، على نحو أفضل من أي شرحٍ عقائدي، يبدو أنّنا لن نتمكّن من إجادة ختم هذا البحث إلاّ بإيراد إحدى الزيارات التي يتوجّه بها الزوّار إلى شخص الإمام الثاني عشر المستسرّ، الذي جمع في المنام الذي رأته أمّه الأميرة نرجس الذريةَ الروحيةَ للمسيح والذريةَ الروحية لمحمّد. وأيّاً كان حال الشيعيّ، إن كان صوفياً أو لم يكن، فإنّ أملاً واحداً يعتمل في صدورهم جميعاً. وبما أنّ كلّ واحد منهم يحاول أن يعبّر عنه بصيغةٍ ما، أو أن يعرضه بطريقة أو بأخرى، فإنّ طرائق التعبير يمكن أن تختلف. لكن ثمّة أشكال تعبير رائعة، قادرة على جمع الطرائق إلى بعضها البعض، وهذه الأشكال نجدها في الأدعية والزيارات المتعلّقة بالإمام الثاني عشر. ولنتذكّر أنّه بسبب «غياب» الإمام مادّياً عن إمامة صلاة الجماعة في المسجد فقد آثر التشيّع على نحو خاص، اعتماد أشكال فردية من التعبّد والشعائر والتوسّع

فيها؛ وما هو قديم من هذه الأشكال كان مّما علّمه الأئمّة. أمّا المجموع الذي كان يتمّ إثراؤه على مدى القرون، فيؤلّف أدبيات معتبرة، منتظمة وفق روزنامة شعائرية ثرّة، تجب دراستها منهجياً وبالمقارنة (ولقد أوردنا هنا أمثلة عنها آنفاً). من بين هذه الأشكال الفردية في التعبّد، «الزياراتُ» التي تقرأ عند المقامات المطهّرة للأئمّة الأطهار، أو في الزيارة من بُعد التي يمكن أن تتمّ من أي مصلّى خاصّ أو مكان شخصي.

لقد عرضنا أعلاه تاريخ بناء مسجد جمكران. وفي سامرّاء، حيث نُقلتْ إلينا آنفاً سيرة الإمام الثاني عشر، لا يزال حتّى أيامنا حَرَمَان. أحدهما يضم أربعة أضرحة: ضريح الإمام العاشر، علي النقي، وضريح ابنه الإمام الحسن العسكري، وضريح زوجته الأميرة البيزنطية نرجس، وأخيراً ضريح عمّته الفاضلة حكيمة خاتون، أخت الإمام علي النقيّ. والحرم الثاني فيه السرداب الذي غاب فيه الإمام الفتى، طفل الأميرة نرجس، محمّد القائم أو المهديّ، ومذّاك صار الإمام الغائب. ثمّة العديد من «الزيارات» التي تتمّ جسدياً أو روحياً. ومن نصوص كهذه تنكشف بأفضل ما يكون أخلاقيات التشيّع العميقة.

هذه الأخلاقيات هي التي تعلّمنا هنا أن نعرفها بوصفها في ماهيّتها أخلاقيات فروسية روحية. إنّ ميثاق الوفاء الذي يجمع الفتى بإمامه يُلهمه كلمات الحبّ وعهود العشق. لا بدّ من إعادة استحضار أنّ الانتقال إلى عصر البرقليط، أكان في الزمان الوجودي لكلّ كائن بشري، أو كان اختتاماً للزمان الشامل للإنسانية التاريخية، لا يتمّ دون معركة ضد كلّ قوى الإنكار والتحجّر، والموت. طبعاً، يلتفت الشيعي، هو أيضاً، إلى تناهي الأشياء، وتقادم كلّ جوهر، ومخاطر انحلال الشخص. لكنه أمر مختلف اعتبار أنّ كلّ ذلك هو القانون العادي للموجود، وافتراض أنّ غاية التأمّل والزهد هو إخلاء الوجود لاسترجاع الهباء الذي كان قبل الخلق؛ شيء آخر هو اختبار

ذلك على أنّه جرح للوجود نتج عن تسلّط شيطاني مدمّر لا بدّ من محاربته ليستعيد الوجود كماله. في هذه الحالة الأخيرة، تسود فكرة *apokatastasis*، فكرة «إحياء» الأشياء كلّها في طهرها وكمالها الأصليين و«استرجاعـ»ها إيّاهما. هذه هي الفكرة التي نصبت الوعي الزرادشتي في قبال القوى الأهريمنية، وهي الفكرة التي نجدها في الأخلاقيات الشيعية. لقد ماهى حيدر الآملي الإمام الثاني عشر ببرقليط الإنجيل؛ وماهاه قطب الدين الأشكوري مع ثالث ثلاثة السوشيانت في الزرادشتية، إنّ ألفية السوشيان الأخير وألفية الإمام الأخير هما محلّ هذه المعركة. وأمنية كل جوانمرد، كل فارس للإيمان، أن يخوضها بين يدي إمامه.

ها هي إذن «زيارة» prière الزائر pèlerin. وهي كالزيارات المشابهة كلّها، تقدّم للمؤمن بإيمانه البسيط، وللعارف في بعد غوره، الصيغَ التي يشاءها، وبحسب ما يفهمها كلّ منهما. ولذا تَرْجَمْتُها بقليل من الإيجاز.

«السلام عليك يا خليفة الله وخليفة آبائك المهديين. السلام عليك يا وصي الأوصياء الماضين [. . .]، يا ابن العترة الطاهرة، معدن العلوم النبوية، باب الله الذي لا يؤتى إلاّ منه. يا سبيل الله، من سَلَكَ غيرَه هَلَكَ. يا ناظر شجرة طوبى وسدرة المنتهى [. . .]، يا حجّة الله على من في الأرض والسماء، السلام عليك سلام من عرفك بما عرفك به الله. ونعتك ببعض نعوتك التي أنت أهلها وفوقها.

«أشهد أنك الحجّة على من مضى ومن بقي؛ وأن حزبك هم الغالبون، وأولياءك هم الفائزون، وأعداءك هم الخاسرون. أنت خازن كلّ علم، وفاتق كلّ رتق [. . . .]. رضيتك يا مولاي إماماً وهادياً ووليّاً ومرشداً، لا أبتغي بك بدلاً، ولا أتّخذ من دونك وليّاً.

«أشهد أنّك الحقّ الثابت الذي لا عيب فيه؛ وأنّ وعد الله فيك حقّ؛

لا أرتاب فيك لطول الغيبة، وبُعد الأمد؛ ولا أتحيّر مع من جَهلك وجهل بك. منتظر متوقّع لأيامك، وأنت الشافع الذي لا تُنازع، والوليّ الذي لا تُدافع [. . .].

«أشهد الله! وأشهد ملائكته! وأشهدك يا مولاي بهذا: ظاهره كباطنه، وسرّه كعلانيته، وأنت الشاهد على ذلك، وهو عهدي إليك وميثاقي لديك [. . .] وبذلك أمرني ربّ العالمين. فلو تطاولت الدهور، وتمادت الأعمار، لم أزدد فيك إلاّ يقيناً، ولك إلاّ حباً، وعليك إلاّ متكلاً ومعتمداً، ولظهورك إلاّ متوقّعاً ومنتظراً، ولجهادي بين يديك مترقّباً؛ فأبذل نفسي ومالي وولدي وأهلي وجميع ما خولّني ربي بين يديك، والتصرّف بين نهيك وأمرك، مولاي!

«فإن أدركت أيامك الزاهرة، وأعلامك الباهرة، فها أنا ذا عبدك المتصرّف بين أمرك ونهيك، أرجو الشهادة بين يديك، والفوز لديك. مولاي فإن أدركني الموت قبل ظهورك، فإنّي أتوسّل بك وبآبائك الطاهرين إلى الله تعالى وأسأله أن يجعل لي كرّة في ظهورك، ورجعة في أيامك، لأبَلُغَ من طاعتك مرادي»[١٤٤].

في منطقة ما من الملكوت، حيث تدور رحى المعركة النهائية، أيّاً كانت الأسلحة غير المادّية التي تحدّد خاتمتها، يبقى أنّ في زيارة كهذه تتجلّى أخلاقية الفروسية الإيرانية كلّها، منذ أبطال الملحمة الزرادشتية حتّى أبطال الملحمة العرفانية لفارس الشيعية. ومن الفكرة الشيعية كما الفكرة الزرادشتية، يصحّ القول إنّ الفكرة تظهر في جماعة من فرسان الإيمان. الأخلاقية الإيرانية تستمرّ وتضمّ تراث البهلويين القديم وتراث الفتوّة الإبراهيمي. أصحاب السوشيانت أو أصحاب الإمام الغائب، هؤلاء وأولئك

---

١٤٤. المجلسي، بحار الأنوار، المجلد الثاني والعشرون، طهران ١٣٠٣، صص. ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

يتّجهون إلى هدف نهائي واحد. «فلنكن ممّن يغيّر هيئة العالم»، كانت تتكرّر لازمة شعائرية عند المؤمنين الزرادشتيين. «عجّل الله فرجه»، يكرّر كلّ مؤمن شيعي، عندما يُذكر اسم الإمام الثاني عشر. وتيرة الدعاءين الدفاقّين على ايقاع واحد؛ وهما يشهدان على أخلاقية فارس الإيمان التي لا تنفصل عن الميتافيزيقا الأخروية: الأساس والغالبة[*] اللتان تعاودان الظهور خلال كلّ مباحث الحكمة الإلهية الشديدة التعقيد التي تمّت دراستها على مدى هذا البحث.

إنّ زيارة الزائر المترجمة أعلاه، يستطيع العارف «الذي يستدخلها» قراءتها بحَمْلِها على كلّ ما عُرض علينا ممّا يتعلّق بالتبادلية بين معرفة الإمام ومعرفة النفس، ـ بما هي دعاء «فارس النفس» وأمنيته، المهاجر في طلب Quête عقله *Noûs*. ليس ثمّة كلمة فيها ينبغي تغييرها، يبقى وقع النغم هو هو.

وعلى هذا النحو ربّما يَحسُن تكثيف الدروس التي تدين فلسفتها للضيافة التي استقبلها بها الإسلامُ في إيران. لكن ليس ثمّة ضيافة روحية دون تبادلية، دون أن يكون الضيفُ في داخله مُضيفاً؛ لأنّ من دون هذه التبادلية، لا أمل بالإحاطة.

---

[*] tonique et dominante تعبيران موسيقيان.

الفهارس العامة

فهرس الآيات

﴿سمعنا فتى يذكرهم، يُقال له إبراهيم﴾ (٢١: ٦٠): ١٩٠.

﴿أينما تولّو فثمَّ وجه الله﴾ (٢:[١١٥]): ٢٠٨ (ها).

﴿ليظهره على الدين كله﴾. (الصف: ٩): ٢١٩ (ها).

﴿إذ قال عيسى بن مريم: يا بني إسرائيل، إنّي رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يدي من التوراة ومبشّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ (٦١: ٦): ٢٢٠.

﴿بل رفعه الله إليه﴾ (٤: ١٥٨): ٢٢٦.

فهرس الأحاديث

فهرس البلدان والأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

د

ر

س

ش

ط

ع

غ

ف

ق

ك

م

ن

هـ

و

فهرس الكتب

فهرس المصطلحات

أ

ت

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ف

ق

ك

م

ن

هـ

و

ي

فهرس الملل والفرق

أ

ب

ت

د

ز

م

هـ

ي

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ج

ح

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

ي

ثبت مصادر ومراجع[*]

العربية:

- **إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي**، غلام حسين الإبراهيمي الديناني، تع. عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٥.

- **الأعمال والرسائل المنحولة**، تر. اسكندر شديد، دير سيدة النصر، غوسطا (لبنان)، ١٩٩٩.

- **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، السيد حيدر الآملي، تح. هنري كوربان وعثمان يحيى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ٢٠٠٥ (مصورة عن الأصل).

- **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم**، السيد حيدر الآملي، تحقيق محسن الموسوي التبريزي، قم: مؤسسة فرهنكي ونشر نور على نور ١٤٢٢ ق: ١٣٨٠.

- **راحة العقل**، أحمد حميد الدين الكرماني، تح. مصطفى غالب، دار الثقافة، بيروت، ط. ٤، ١٩٩٤. (نسخة مصوّرة).

- **دراسة في علامات الظهور والجزيرة الخضراء**، جعفر مرتضى، منتدى جبل عامل الإسلامي، قم - إيران ١٩٩٢.

[*] حاولت أن لا أكرر في هذا الثبت ما أوردته في ثبت الجزء الأول.

- **شرح حكمة الإشراق**، شمس الدين محمد الشهرزوري، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، ١٣٧.

- **شرح حكمة الإشراق**، قطب الدين الشيرازي، انتشارات بيدار، قم، نسخة مصورة عن طبعة حجرية، ١٥ ذي الحجة ١٣١٥هج.

- **شرح الزيارة الجامعة الكبيرة**، الشيخ أحمد الإحسائي، بيروت، دار المفيد، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م.

- **الفائدة في الوجودات الثلاثة**، الشيخ أحمد الإحسائي، www.alabrar.info.

- كتاب **الكشف** المنسوب إلى الداعي جعفر بن منصور اليمن، نشر ز. ستروطمان، دار الفكر العربي، د. ت. (نسخة مصوّرة).

- **الكتاب المبين**، محمد خان كرماني، www.alabrar.info.

- **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، تصحيح ومقدمة هنري كوربان، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران ١٣٧٢ هج.ش.

- **مكتبة أهل البيت عليهم السلام**، الإصدار الأوّل ١٤٢٦ ـ ٢٠٠٥، مركز المعجم الفقهي ومركز المصطفى للدراسات الإسلامية. (قرص مضغوط).

- **الينابيع**، أبو يعقوب السجستاني، تح. مصطفى غالب، المكتب التجاري، بيروت، د. ت. (نسخة مصوّرة).

الفارسية:

- **اخوّت جهاني در متون باستانى إيران**، فاطمة سمواتي، www.iranhouseindia.com.

- **تشيع أز منظر هانرى كربن**، إعداد إمداد توران، www.ya - mahdi.info.

- **فتوت نامة سلطاني**، حسين واعظ كاشفي سبزواري، نشر محمّد جعفر محجوب، الاتحاد الدولي لرياضات الزورخانه، www.zurkhaneh.com.

الأجنبية:

- **Avicenne et le récit visionnaire**, Henry Corbin, Verdier, Paris, 1999.
- **Adaptation en vers du Pârsiwalnâmeh par wolfram von Eschenbach,** Art. de Fridrich von Suhtscheck. (ylamy. free. fr /IMG/ pdf / Parsiwalnameh 2 / pdf.).
- **L'Annonciateur,** Auguste de villiers de l'isle ûAdam, Contes cruels, 1883. (www.biblisem.net).
- **Corps spirituel et Terre céleste,** Henry Corbin, Bucher/ chastel, Paris, 3éme éd., 2005.
- **Histoire de la philosophie islamique,** Gallimard, Paris, 1986.
- **L'Imam khomeyni, un gnostique méconnu du XX^e^ siècle,** Yahya Christian Bonand, Al - Bouraq, Beyrouth, 1997.
- **Le Pasteur** d'Hermas. (www. croixsens. net /livres / hermas.php.)
- **Acts of Thomas, The Apocryphal New Testament,** Translation and Notes M.R. James, Oxford: Clanderson Press, 1924. (Wesley Center Online).
- **Avestan Xvaranah: The etymology and concept,** Alexander lubotsky, in Sprache und kultur, Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22 - 28 September 1996, ed. W. Meid, Innsbruck (IBS(1998, 479 - 488.
- **The Bundahishn,** translated by E.W.West, Sacred Books of the East, v.s, Oxford University Press, 1897. (www. avesta.org).
- **Glossary of Zoroastrian termes.** (www. avesta. org).
- **The literary Encyclopedia.** (www. litencyc. com).
- **Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their significance today,** Seyyed Hossein Nasr, transcendent philosophy 1, 1 - 36, London Acadamy of Iranian studies.
- **The Utopia,** Thomas Morus. (www.idph.net).

أشهد أنك الحجّة على من مضى ومن بقي ، وأن حزبك هم الغالبون ، وأولياءك هم الفائزون ، وأعداءك هم الخاسرون . أنت خازن كل علم ، وفاتق كلّ رتق [. . . .] . رضيتك يا مولاي إماماً وهادياً ووليّا ومرشداً ،لا أبتغي بك بدلاً ، ولا أتّخذ من دونك وليّاً .

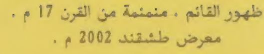
« أشهد أنّك الحقّ الثابت الذي لا عيب فيه ؛ وأن وعد الله فيك حقّ ، لا أرتاب فيك لطول الغيبة ، وبُعد الأمد ، ولا أتحيّر مع من جَهلك وجهل بك . منتظر متوقّع لأيامك ، وأنت الشافع الذي لا تُنازع ، والوليّ الذي لا تُدافع [. . . .] .

أشهد الله ! وأشهد ملائكته ! وأشهدك يا مولاي بهذا : ظاهره كباطنه ، وسرّه كعلانيته ، وأنت الشاهد على ذلك ، وهو عهدي إليك وميثاقي لديك [. . . .] وبذلك أمرني ربّ العالمين . فلو تطاولت الدهور، وتمادت الأعمار ، لم أزدد فيك إلا يقيناً ، ولك إلا حباً ، وعليك إلاّ متّكلا ومعتمداً ، ولظهورك إلاّ متوقعاً ومنتظراً، ولجهادي بين يديك مترقّباً ، فأبذل نفسي ومالي وولدي وأهلي وجميع ما خولّني ربي بين يديك ، والتصرف بين نهيك وأمرك ، مولاي ! [. . . .] » .

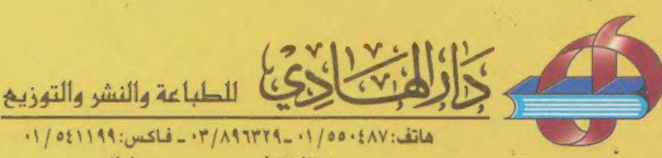
مقطع من زيارة لصاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف

ترجمها كوربان إلى الفرنسية

ظهور القائم ، منمنمة من القرن 17 م .
معرض طشقند 2002 م .


ISBN 978-9953-503-24-0





هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩/ ٠١
ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com

Designed by R. Sedik